265.522d L644
Class Book
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

OTTO HARRASSOWITZ

DER USUS MATRIMONII

Seine sittliche Bewertung in der katholischen Moraltheologie alter und neuer Zeit

von

DR. DOMINIKUS LINDNER

a. o. Hochschulprofessor in Freising

VERLAG JOSEF KÖSEL & FRIEDRICH PUSTET · MÜNCHEN

DR. DOMINIKUS LINDNER

DER USUS MATRIMONII

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/derususmatrimoni0000drdo

DER USUS MATRIMONII

Eine Untersuchung
über seine sittliche Bewertung
in der katholischen Moraltheologie
alter und neuer Zeit

von

1889-

DR. DOMINIKUS LINDNER

a. o. Hochschulprofessor in Freising

VERLAG JOSEF KÖSEL & FRIEDRICH PUSTET
MÜNCHEN
1929

LIBRARY
NEW YORK

265.522 S
L644
89001

IMPRIMATUR

Monachii, die 5. Julii 1929

M. Dunstmair
Vic. Gen.

Friedrich Pustet, Graphischer Großbetrieb, Regensburg

Vorwort

Wie die Lehren der Dogmatik und anderer theologischer Disziplinen ihre zum Teil große Geschichte haben, so ist auch das Lehrgut der Moraltheologie, wie es heute die Schule darbietet, in nicht geringem Umfange die Frucht langer Entwicklung. Manche von den moraltheologischen Sätzen, die uns beinahe als selbstverständlich erscheinen, bedurften vieler Jahrhunderte, um allgemeine Anerkennung zu finden. Bis die Doktrin sich endgültig für sie entschied, war sie öfter den einen oder anderen Um-, ja selbst Irrweg gegangen.

Nicht zuletzt trifft dies bei dem Gegenstand vorliegender Untersuchung zu. Das ist freilich keine völlig neue Entdeckung. Im Schrifttum der Gegenwart und der jüngsten Vergangenheit erscheint ab und zu der Hinweis darauf, daß die Moral früherer Zeiten bezüglich des Ehevollzugs strenge Grundsätze bekundete. Es werden einschlägige Stellen aus den Werken gewisser Väter oder auch mittelalterlicher Theoretiker und Praktiker angeführt. In den Darstellungen der Ethik bestimmter großer Theologen der Vorzeit und auch sonst wird mitunter die Aufmerksamkeit auf seltsame Ansichten über das eheliche Geschlechtsleben gelenkt usw. Aber eine erschöpfende Untersuchung über die Entwicklung der Lehre vom sittlichen Wert des coitus conjugalis hat bis jetzt noch niemand angestellt. Das Ausführlichste bietet neuestens das Dictionnaire de théologie catholique im Artikel „Mariage", der erschien, als

vorliegende Arbeit im wesentlichen fertig war. Überflüssig ist letztere aber dadurch nicht geworden.

Die erste Anregung zu ihr gaben mir vor mehr als zehn Jahren auffallende Sätze mancher älterer Autoren, auf die ich bei eherechtlichen Forschungen stieß. Den endgültigen Entschluß dazu ließen in mir aber verschiedene Veröffentlichungen der jüngsten Vergangenheit reifen, wie jene von Emanuele Meyer (Vom Mädchen zur Frau), von Rademacher (in Faßbender, des Deutschen Volkes Wille zum Leben), von Klug (Lebensbeherrschung und Lebensdienst), besonders aber von A. Hessenbach (De usu matrimonii), die der heutigen traditionellen Moral offen oder versteckt, mehr oder weniger scharf den Vorwurf einer gewissen Laxheit machen, ein neues Ehe-Ideal propagieren, ja sich, wie die letztgenannte, zu dem s. Z. von Waldmann (Deutsche Katholiken-Zeitung 1920) bereits zurückgewiesenen Satze versteigen, „daß die eheliche Vereinigung nur der Nachkommenschaft wegen gestattet ist, wie in der ganzen sonstigen Natur, daß eine Mißachtung dieses Naturgesetzes sich vor allem an Mutter und Kind rächen wird und darum ein großes U n r e c h t ist“ (S. 44). Diese u. a. Schriften ließen mich zu genanntem Entschlusse deswegen kommen, weil sie sich zur Rechtfertigung ihres Ideals und ihrer strengeren Forderungen u. a. auch auf die Ehemoral der Väter und großer Kirchenlehrer, namentlich eines hl. Augustin und Thomas v. Aquin beriefen und weil die sich daran anschließende Aussprache die Notwendigkeit einer eingehenderen Erforschung der früheren Lehre erkennen ließ.

Es darf vielleicht hervorgehoben werden, daß sich die folgende Untersuchung nur auf den Usus, nicht auf

den Abusus matrimonii erstreckt. Es sind ferner auch nicht sämtliche Fälle, die in dieser Materie im Laufe der Zeit zur Erörterung kamen, berücksichtigt, sondern nur jene, die von Anfang an fast ausschließlich und später wenigstens in erster Linie die Geister beschäftigten und hinsichtlich derer ein eigentlicher und auffallenderer Wandel der Anschauungen sich vollzog.

Gillmann hat bereits vor zehn Jahren (Zur Sakramentenlehre des Wilhelm v. Auxerre S. 40) eine Darstellung der sittlichen Beurteilung des Ehevollzugs während der Scholastik in Aussicht gestellt. Sie ist aber m. W. bis jetzt noch nicht erschienen. Jedenfalls steht dem gründlichen Erforscher jener Periode hiefür ausführlicheres Material zur Verfügung, das er vielleicht gerade aus Anlaß dieser Veröffentlichung uns noch vorlegen wird.

Während des Druckes brachte die Tübinger Quartalschrift Ausführungen über den Ehezweck bei Athenagoras aus der Feder des Grafen Konrad v. Preysing. Wie ich sehe, gelangt auch er zur Überzeugung, daß Athenagoras und andere Väter in ihrem strengen Urteil durch die stoische Philosophie beeinflußt sind. In den Anmerkungen konnte ich noch darauf Bezug nehmen.

Freising, den 1. September 1929.

Der Verfasser

Inhaltsübersicht

Vorwort 1

1. Abschnitt: Grundlagen

§ 1. Der sittliche Charakter des Ehevollzugs im Lichte des neutestamentlichen Schrifttums . . 9

§ 2. Rigoristische Anschauungen in jüdischen und heidnisch-philosophischen Kreisen zur Zeit des werdenden Christentums 21

2. Abschnitt: Die Väterzeit

1. Kapitel: Das Urteil der Väter über den Ehevollzug im allgemeinen

§ 3. Die Anschauungen der Väter bis Augustin . . 33

§ 4. Die Lehre des hl. Augustin 57

§ 5. Die Anschauungen der nachaugustinischen Zeit 66

2. Kapitel: Das Urteil der Väter über den Ehevollzug in gewissen Fällen

§ 6. Der Ehevollzug während der Schwangerschaft, der Menses, zu heiligen Zeiten 73

3. Abschnitt: Das Mittelalter

1. Kapitel: Das Frühmittelalter

§ 7. Die Bewertung des Ehevollzugs in der theologischen Wissenschaft und Praxis vom 7. bis zum 11. Jahrhundert 81

2. Kapitel: Das hohe und spätere Mittelalter

1. Teil: Die Beurteilung des Ehevollzugs im allgemeinen

§ 8. Während der Frühscholastik 88

§ 9. Während der Hoch- und Spätscholastik 115

2. Teil: Die Beurteilung des Ehevollzugs in gewissen Fällen

§ 10. Der Ehevollzug während der Schwangerschaft, der Menses, zu heiligen Zeiten usw. 146

4. Abschnitt: Die Neuzeit

1. Kapitel: Die Beurteilung des Ehevollzugs im allgemeinen

§ 11. Die Entwicklung strittiger Fragen bis zu Beginn des 17. Jahrhunderts 165

§ 12. Die Wertung des Ehevollzugs ad vitandam fornicationem seit dem 17. Jahrhundert . . . 177

§ 13. Die Wertung des Ehevollzugs voluptatis causa seit dem 17. Jahrhundert 181

2. Kapitel: Die Beurteilung des Ehevollzugs in gewissen Fällen

§ 14. Der Ehevollzug während der Schwangerschaft, der Menses, zu heiligen Zeiten usw. 212

Quellen und Literatur 225

Register 239

1. Abschnitt

Grundlagen

*

§ 1

Der sittliche Charakter des Ehevollzugs im Lichte des neutestamentlichen Schrifttums

Zu Beginn der christlichen Zeitrechnung war unter den Völkern der griechisch-römischen Kulturwelt zweifellos weithin eine bedauerliche Verwilderung des sexuellen Lebens eingerissen[1]). Sie machte auch vor den Toren der Ehe nicht Halt. Das eheliche Leben ging vielfach einem traurigen Verfall entgegen. Untreue, Konkubinat, willkürliche Ehescheidungen waren alltägliche Erscheinungen[2]). Nach einem bekannten sarkastischen Worte Senecas (de benef. III 16, 2) zählten vornehme Frauen die Jahre nach den Ehemännern, nicht nach den Konsuln. Die Scheu nicht bloß vor dem Kinde, sondern selbst vor der Ehe — eine geregelte Form des Geschlechtslebens lehnte man ab — nahm in einem Maße zu, daß sie zu einem wahren Nationalübel und zu einer schweren Gefahr für den Staat wurde[3]). Gesetze zugunsten der Verheirateten und mit Kindern Gesegneten wie die Lex Julia und Papia Poppæa sollten Hilfe bringen. Doch sie waren Versuche mit völlig untauglichen Mitteln[4]). Wohl fehlte es nicht an edlen Geistern, die, wie z. B. der Stoiker Musonius[5]), es wagten, gegenüber der völligen sittlichen Laxheit nicht bloß den Ehebruch und

[1]) S. beispielsweise Rm. 1, 24 ff.; Müller, alte Kulturvölker, Renaissance 267 ff., 323 ff. (Die Buchausgabe war nicht zur Hand); bes. Friedländer I 282 ff.; Felten II 459 ff.; Poland 194 f.

[2]) S. Meyer 17; Friedländer I 283 ff.; Felten II 461.

[3]) S. Meyer 17. 19. Müller, Renaissance 269. 328. Friedländer I 246; Poland 194. — [4]) Müller, Renaissance 328 ff.; Friedländer I 246; Felten II 461; Preisker 65. — [5]) S. § 2 S. 28.

die Päderastie, sondern auch die gewöhnliche Unzucht als schimpflich zu bezeichnen, ja sogar an das eheliche Leben Anforderungen zu stellen, in denen selbst Christen in der Regel eine untragbare Last erblicken. Allein sie waren Rufende in der Wüste[6]). Wohl auch schon deshalb, weil ihre Lehren von vorneherein als unerfüllbare Theorie galten[7]) und ihr eigenes Leben nicht selten in klaffendem Gegensatz dazu stand[8]).

Unvergleichlich höher war die Sittlichkeit des Judenvolkes. In dem Worte des Apostels Paulus: „Wir sind von Natur Juden und nicht wie die Heiden geborne Sünder" (Gal. 2, 15), spiegelt sich das Bewußtsein um diese Tatsache deutlich wider. Es bezog sich insbesondere auf die Sünde, die man als die spezifisch heidnische bezeichnen kann, die Unzucht[9]). Allein die Ehe hatte auch beim israelitischen Volke viel an Glanz eingebüßt. Der Scheidebrief, den Moses zugestanden hatte, ward in der Hand des jüdischen Ehemannes nur zu leicht zum Instrument der Willkür. Die lächerlichsten Gründe genügten, um die Entlassung der Frau zu rechtfertigen.[10]) Der Ehebruch seitens des Mannes erregte, soweit er nicht fremde Rechte verletzte, kaum sittliche Bedenken[11]). Seine Häufigkeit[12]) war nur eine natürliche Folge solcher Auffassung.

Mitten in solche unerfreuliche Verhältnisse trat das Christentum. Mußte es nicht gerade zu ihnen Stellung nehmen? Mußte es nicht vor allem über Ehe und ehe-

---

[6]) Der großen Masse waren die Philosophen wegen ihrer strengen Verurteilung laxer Moral, ihrer Strafreden und Ermahnungen ohnehin äußerst unbequem. Müller, christliche Kulturvölker 102; Friedländer III 255 f.

[7]) Es mag auf das Geschlechtsleben in besonderer Weise zutreffen, was Lucius 99 schreibt: „Die Empfehlung der Weltentsagung und Weltflucht blieb reine Theorie bei den Philosophen des Altertums, reines Ideal, dessen Verwirklichung sie an anderen Orten ihrer Schriften als unmöglich dartaten und als unnütz verwarfen."

[8]) S. Friedländer III 260 ff. — [9]) Ehrhard 96. — [10]) Felten I 472. [11]) Herkenrath 102 f. — [12]) Vgl. Jo. 8, 7; Rm. 2, 22.

liches Leben richtige Begriffe verbreiten? Handelte es sich hier doch um eine Frage, die nicht bloß für das soziale und kulturelle, sondern weit mehr noch für das sittlich-religiöse Leben von einschneidender Bedeutung war.

Was Jesus in den Evangelien hierüber kundgetan hat, erscheint auf den ersten Blick nun als sehr dürftig. Es läßt sich in einige wenige Zeilen zusammenfassen[13]). Nichtsdestoweniger gibt er damit hinreichenden Aufschluß über seine Stellung zu jenen Fragen, die in Sachen der Ehe damals brennend waren, namentlich zu Ehebruch und Ehescheidung. Beide verwirft er von Grund aus. Die Verletzung ehelicher Treue stempelt er in umfassenderer Weise, als die rabbinische Auslegung es tat, zu einem schweren sittlichen Vergehen und zwar nicht bloß die äußere Tat, sondern auch die Begierde zu solchem Werk[14]). Und eine Auflösung der ehelichen Verbindung ist im Neuen Bunde völlig ausgeschlossen. „Was Gott vereinigt hat, soll der Mensch nicht trennen" (Mt. 19, 6; Mk. 10, 9). Jesus führt die Ehe auf die ursprüngliche Schöpfungsordnung der Einheit und Unauflöslichkeit wieder zurück[15]).

Schon in der Verwerfung des Ehebruchs und der Ehescheidung kommt die Hochachtung des Herrn vor der Ehe zum Ausdruck. Sie folgt noch mehr aus anderen Tatsachen.

Jesus betrachtet die Ehe als gottgewollte Einrichtung. Der Schöpfer hat die Menschen von Anbeginn als Männliches und Weibliches geschaffen (Mt. 19, 4). Die natürliche Folge davon ist, daß der Mann Vater und Mutter verläßt um seinem Weibe anzuhangen, so daß sie zwei in einem Fleische werden (Mt. 19, 5). Gott selbst also ist es, der die Ehe gewollt hat. Er hat Mann und Weib „zusammengejocht" (Mt. 19, 6)[16]). — Jesus gebraucht Ehe und Familie als Sinnbilder dessen, was ihm das Höchste und Heiligste ist: Gott ist der Vater,

---

[13]) Fischer 5. — [14]) Mt. 5, 27 f. Herkenrath 101 f. 188.

[15]) Mk. 10, 2 ff.; Lk. 16, 18; Mt. 19, 3 ff. Herkenrath 188 ff. Fischer 19 ff. — [16]) Vgl. Fischer 11 f.

der Mensch sein Kind. Er nennt sich selbst in einzigartiger Weise Gottes Sohn und gebraucht Gleichnisse, die dem Familienleben entnommen sind, um Wahrheiten der übernatürlichen Ordnung dem Verständnis der Menschen näherzubringen, so die Gleichnisse von den zwei ungleichen Brüdern (Mt. 21, 28 ff.), vom bittenden Sohn (Mt. 7, 9 ff.), vom Bräutigam (Mk. 2, 18 ff.), von den Schmerzen und der Freude der gebärenden Mutter (Jo. 16, 21) u. a. Das Gottesreich vergleicht er mit einem Hochzeitsmahle (Mt. 22, 2 ff.). Er hält es auch nicht unter seiner Würde, an einem Hochzeitsmahle teilzunehmen (Jo. 2, 1 ff.). Er wirkt dabei sogar sein erstes Wunder[17]).

Die Hochschätzung der Ehe durch den Herrn reicht aber nicht etwa bloß so weit, als der eheliche Bund eine Lebensgemeinschaft der Gatten darstellt, sie macht auch vor der Leibesgemeinschaft, der fleischlichen Verbindung in der Ehe, nicht Halt. Auch nach dem Stifter des Christentums gehört zur Ehe die geschlechtliche Vereinigung. Gerade diese ist es, was in der Verbindung von Mann und Weib vom Schöpfer zunächst beabsichtigt ist. Auf göttliche Anordnung geht es zurück, daß in der Ehe die zwei ein Fleisch werden (Mt. 19, 4 ff.). Die Hervorhebung des „Fleisches" kann nur Sinn haben, wenn die geschlechtliche Vereinigung als Grundlage dieser Einheit gedacht ist[18]). In Jesu Vorstellung von der Ehe erscheint darum der Geschlechtsverkehr keineswegs als etwas Unerlaubtes, das fernzuhalten wäre, ja nicht einmal als etwas Mindersittliches. Seine hohe Auffassung vom ehelichen Leben würde eine solche Annahme unmöglich machen.

Wohl weist der Heiland gelegentlich (Lk. 17, 26 f., Mt. 24, 38 f.) darauf hin, daß das Heiraten und Verheiratetwerden wie das Essen und Trinken den Menschen in das Irdisch-Materielle herabzuziehen vermag, wie das der Fall war bei den Menschen vor der Sündflut, die in

[17]) Ebd. 12 f. — [18]) Ebd. 31.

jenen Dingen völlig aufgingen. Aber damit deutet er lediglich an, daß auch in der Ehe und in allem, was damit zusammenhängt, ein vernünftiges Maßhalten nottut, daß ein Übermaß oder gar eine gänzliche und ausschließliche Hingabe daran zum Verderben führt. Auf den geordneten Gebrauch fällt dadurch kein Tadel. Ähnliches dürfte beim Gleichnis vom Gastmahl (Lk. 14, 20) zu sagen sein. Nur das übermäßige Hängen an dem Naturhaft-Sinnlichen der Ehe, das den Sinn für Höheres, das Verlangen nach dem Reich Gottes auslöscht, hat den Ausschluß von der Seligkeit zur Folge[19]). Freilich einen tieferen Einblick in die Auffassung des Herrn von der ehelichen Geschlechtsgemeinschaft gewähren uns die Evangelien nicht.

Mehr Aufschluß gibt das Neue Testament über die diesbezügliche Anschauung des hl. Paulus[20]).

Unter den Korinthern waren, wie aus 1 Kor. 7, 1 geschlossen werden kann, Zweifel über die sittliche Erlaubtheit des geschlechtlichen Umgangs in der Ehe entstanden. Vielleicht hatte sich in gewissen Kreisen als Gegenwirkung gegen die in der griechischen Hafenstadt Korinth so stark verbreitete Unzucht eine übertriebene asketische Richtung geltend gemacht, die nicht nur den widernatürlichen und außerehelichen Geschlechtsverkehr verwarf, sondern auch an der fleischlichen Verbindung in der Ehe einen Makel sah[21]). Im menschlichen Leben ruft ja oft ein Extrem das andere hervor. Es mochte auch der scharfe Kampf des Apostels gegen die Unzucht, Äußerungen von der Art, wie sie 1 Kor. 6, 13 ff. zu lesen sind, ängstliche Gemüter so sehr erschreckt haben, daß sie sogar den ehelichen Verkehr für unerlaubt hielten[22]). Jedenfalls erging nach 1 Kor. 7, 1 aus den Reihen der korinthischen Christengemeinde eine diesbezügliche Anfrage an den Apostel.

---

[19]) Ebd. 34. — [20]) S. Tischleder 1 ff., dessen Ausführungen wir hier folgen. Vgl. außerdem Fischer 32 f., Weiß 169 ff., Preisker 125.

[21]) So z. B. Prat I 147. Fischer 32. Preisker 125.

[22]) So Weiß 169. Rohr 63.

In seiner Antwort (1 Kor. 7, 1 ff.) stellt Paulus den Satz voran: „Es ist gut für einen Menschen, ein Weib nicht zu berühren“ (7, 1). Möglicherweise hatte er ihn schon bei einer anderen Gelegenheit ausgesprochen und gerade dadurch bei den Korinthern jene Zweifel erregt[23]). Wie dem auch sei, der Apostel vertritt den Standpunkt: Die geschlechtliche Enthaltsamkeit, der Verzicht auf jede geschlechtliche Gemeinschaft mit einem Weib, auch auf jene in der Ehe, ist ein sittliches Ideal. Jedoch für die praktische Befolgung dieses Grundsatzes muß er — das ist zweifellos der Sinn — im Hinblick auf die gegebenen Verhältnisse eine bedeutende Einschränkung machen: „Wegen der verschiedenen Arten der Unzucht aber habe jeder sein eigenes Weib und jede habe ihren eigenen Mann“ (7, 2). Weil also die Idealforderung völliger Enthaltsamkeit wegen der Macht des unbefriedigten Geschlechtstriebes leicht gerade ungeordnetes und sündhaftes Handeln geschlechtlicher Art heraufbeschwören könnte, soll jeder, der nicht die sittliche Kraft und den Mut zu jenem Ideal in sich fühlt[24]), lieber in geordneter Ehe leben[25]).

Das Verheiratetsein und der eheliche Geschlechtsverkehr gilt somit dem Apostel als Mittel, um den Geschlechtstrieb in einwandfreier Weise zu befriedigen. Die Geschlechtsgemeinschaft in der Ehe ist danach, wenigstens soweit sie zur Verhütung von Unzucht erfolgt, nichts Unsittliches. Sie steht vielmehr im Dienste der Sittlichkeit. Sie ist gut[26]). Nur die Unzucht, die regellose Befriedigung des Geschlechtstriebes widerspricht der sittlichen Ordnung.

---

[23]) Tischleder 9. — [24]) Daß das ἕκαστος nur mit obiger Einschränkung zu verstehen ist, ergibt sich aus 1 Kor. 7, 7, wo der Apostel wünscht, daß alle so wären wie er, d. h. unverheiratet, ein Wunsch, der nicht erfüllt werden kann, weil nicht jeder — aber doch der eine oder andere — dazu berufen ist. — [25]) Tischleder 10.

[26]) Das καλόν in 7, 1 hat darum komparative Bedeutung. Der geregelte eheliche Verkehr ist nicht schlecht, aber der Verzicht darauf ist besser. Tischleder 10, Weiß 170.

Die weiteren Ausführungen heben die sittliche Erlaubtheit des ehelichen Verkehrs noch deutlicher hervor. Der hl. Paulus verteidigt ihn als strenges und eigentliches Recht für jeden der beiden Ehegatten, so daß daraus für den einen oder andern sogar die Pflicht zur ehelichen Leistung erwächst. So weit geht der Apostel, daß er dieses Recht auf den Geschlechtsverkehr auch dann aufrecht erhält, wenn das religiöse Vollkommenheitsstreben des einen Eheteils ihm entgegentreten sollte: „Dem Weibe leiste der Mann die Pflicht, gleicherweise aber auch das Weib dem Manne. Das Weib hat über seinen Leib kein Verfügungsrecht, sondern sein Mann. Ebenso hat auch der Mann kein Verfügungsrecht über seinen Leib, sondern sein Weib" (7, 3. 4). Eine „Schuldigkeit" (ὀφειλή), d. h. eine auf Grund der Gerechtigkeit geschuldete Leistung nennt Paulus die wechselseitige Verpflichtung der beiden Ehegatten zur Ausübung des geschlechtlichen Umgangs. Darum ist unbegründete Verweigerung der ehelichen Leistung eine Rechtsverletzung im engeren Sinn des Wortes, ein „Berauben"[27]). Enthaltung in der Ehe hat darum normalerweise zur Voraussetzung beiderseitigen freiwilligen Verzicht, gegenseitige Übereinkunft. „Beraubet einander nicht außer etwa auf Verabredung. Aber auch da nur auf eine Zeitlang, daß ihr frei oblieget dem Gebet und dann wiederum zusammenkommet, damit der Satan euch nicht versuche wegen eurer Unenthaltsamkeit" (7, 5).

Trotz seines Ideals, nach welchem er im völligen Verzicht auf jede Geschlechtsgemeinschaft das Bessere sieht, rät also der Apostel in nüchterner Würdigung der menschlichen Schwäche und Armseligkeit die Wiederaufnahme des Geschlechtsverkehrs nach zeitweiliger Enthaltung an, damit die Eheleute dadurch gegen unmoralische geschlechtliche Betätigungen gefeit seien.

Um einem allenfallsigen Mißverständnis zu begegnen, als ob er mit seinen Worten das Ideal völligen Verzichts

[27]) Tischleder 11.

stets und grundsätzlich ausschließe, hebt er (7, 6) aber ausdrücklich hervor, daß seine Anleitung zu nur zeitweiliger Enthaltung nicht als Forderung, sondern nur als Zugeständnis zu verstehen sei. *Τοῦτο δὲ λέγω κατὰ συγγνώμην οὐ κατ' ἐπιταγήν*, ein Satz, der, wie wir sehen werden, in der späteren Theologie bei Behandlung unseres Themas eine große Rolle spielte.

Der Apostel empfiehlt weiterhin — und darin zeigt sich seine Folgerichtigkeit — auch den Unverheirateten und Witwen, die nicht die Kraft zur Enthaltsamkeit, welche das Bessere wäre, in sich fühlen, das Eingehen einer Ehe. „Ich sage aber den Unverheirateten und Witwen: Es ist gut für sie, wenn sie bleiben wie ich. Wenn sie aber nicht enthaltsam sind, sollen sie heiraten. Denn es ist besser zu heiraten als in Brunst zu stehen" (7, 8. 9). Der Sinn dieser Worte kann nur der sein: Wer in sich die unerlaubte, sündige Begierde, das Verlangen nach dem verwerflichen außerehelichen Umgang spürt und ihm zu erliegen droht, der gehe eine eheliche Verbindung ein. Hier vermag er ohne Sünde den Geschlechtstrieb zu befriedigen. Die Geschlechtsgemeinschaft in der Ehe kennzeichnet damit Paulus wiederum als etwas, das im Einklang mit der sittlichen Ordnung steht[28]).

Daß er die eheliche Vereinigung etwa nur als das kleinere Übel, als geringere Sünde gegenüber der schweren Verfehlung, die in der Unzucht liegt, dartun will, ist eine unmögliche Annahme. Eine solche schließen spätere Sätze völlig aus: „Falls du geheiratet hast, hast du nicht gesündigt, und falls die Jungfrau geheiratet hat, hat sie nicht gesündigt" (7, 28). Und wiederum: „Wenn jemand hinsichtlich seiner Jungfrau Schande

[28]) 1 Tim. 5, 14 weist Paulus den jüngeren Witwen, also einer ganzen Klasse von Frauen, unumwunden als natürlichsten Lebensberuf zu die Geschlechtsverbindung mit dem Manne und deren natürliche Folge, das Kindergebären. Er hat eben die Erfahrung gemacht, daß für den Durchschnitt solcher Frauen das Heiraten das sicherste Mittel ist zur Hintanhaltung bedauerlicher Vorkommnisse. Tischleder 25.

zu haben meint, wenn sie überreif ist und es so geschehen muß, so tue er, was er will. Er sündigt nicht; sie mögen heiraten" (7, 36). „Wer seine Jungfrau verheiratet, t u t g u t, wer sie nicht verheiratet, tut besser" (7, 38). An all diesen Stellen ist das „Verheiraten" und das „Verheiratetsein" offenbar zunächst im Sinn der geschlechtlichen Vereinigung gedacht. Die Erlaubtheit des Ehevollzugs zur Zähmung der fleischlichen Begierde wird so durch den Apostel in klarster Weise zum Ausdruck gebracht. Er ist keine Sünde, er entspricht ganz der gottgewollten Ordnung.

Die sittliche Rechtfertigung der Geschlechtsgemeinschaft in der Ehe liegt nach dem ersten Korintherbrief — das läßt sich deutlich genug erkennen — in ihrer günstigen Wirkung für die Sittlichkeit, in der Bewahrung vor Unzucht, vor außerehelichen und widernatürlichen Werken des Fleisches.

Es mag auffallen, daß die Ehe nur unter dem engen Gesichtswinkel der Geschlechtlichkeit gesehen und nicht höher gewürdigt wird, daß erhabenere Zwecke außer Betracht bleiben. Mit Recht ist darauf gesagt worden: Paulus wollte hier nicht einen vollständigen Traktat über die Ehe schreiben, sondern nur auf bestimmte an ihn gestellte Fragen antworten[29]). Die Zweifel der Korinther bezogen sich in erster Linie wohl darauf, ob der eheliche Umgang aus Beweggründen erlaubt sei, die im ersten Korintherbrief zur Sprache kommen. Jedenfalls hielt der Apostel es für angezeigt, den Bewohnern jener Stadt, die ob ihrer Unsittlichkeit in der ganzen Welt berüchtigt war, die Ehe vor allem als erlaubtes und leichtes Schutzmittel gegen die Unzucht zu empfehlen. Von anderem zu reden, bestand kein Anlaß.

Auch in seinen übrigen Briefen beleuchtet der hl. Paulus die Frage nach dem sittlichen Wert oder Unwert des usus matrimonii kaum von einer anderen Seite. Er berührt sie auch nur ab und zu im Vorübergehen, so im ersten Briefe an die Thessaloniker 4, 2ff.

[29]) Vgl. z. B. Weiß 172, Tischleder 13.

„Ihr wißt," so schreibt er, „welche Gebote wir euch gegeben haben durch den Herrn Jesum. Das nämlich ist der Wille Gottes, eure Heiligung; daß ihr euch enthaltet der Unzucht, daß ein jeder von euch wisse, sein eigenes Gefäß zu besitzen in Heiligung und Ehre, nicht in leidenschaftlicher Begierde wie die Heiden, die Gott nicht kennen." Diese Stelle ist ein getreuer Widerhall der 1 Kor. 7 ausgesprochenen Gedanken, nur daß ihr Kern schärfere Betonung erfährt[30]). Nach Gottes Willen, so möchte er sagen, soll jeder heilig werden. Zur Erreichung dieses Zieles ist in erster Linie notwendig die Loslösung vom Hauptlaster des Heidentums, der Unzucht. Und als Mittel dazu dient die Ehe. Jeder soll seine eigene Ehefrau (dies bedeutet wohl der Ausdruck „Gefäß"[31]) besitzen. Keiner darf sich etwa wahllos den Dirnen hingeben. Jeder pflege mit s e i n e r Gattin geschlechtlichen Umgang! Die Ehe ist der gottgewollte Weg zur Befriedigung des Geschlechtstriebes, das Mittel zur Fernhaltung der Unzucht und damit zur Heiligung. Entschiedener kann die Erlaubtheit des Ehegebrauchs zur Stillung der fleischlichen Begierde kaum ausgesprochen werden.

Freilich muß jeder sein Weib zu besitzen suchen in Z u c h t u n d E h r e, nicht in leidenschaftlicher Begierde. Die Ehe ist kein Freibrief für geschlechtliche Zügellosigkeit. Das fleischliche Begehren muß unter die Zucht der Vernunft und des Willens genommen werden. Der eheliche Verkehr muß aus der rein sinnlichen Sphäre emporgehoben und versittlicht werden[32]).

Im E p h e s e r b r i e f 5, 22 ff.[33]) ist die durch die Geschlechtsverbindung bewirkte Einheit der Ehegatten zu e i n e m Fleisch der unverrückt im Auge behaltene Vergleichungspunkt in der Vergleichung der christlichen

[30]) Tischleder 17, Fischer 33.

[31]) Preisker 127[76] glaubt, wie übrigens schon einige Väter z. B. Tertullian, Chrysostomus, σκεῦος bedeute hier nicht Ehefrau, sondern Leib. Träfe dies zu, wäre natürlich obige Stelle für unsere Frage belanglos. — [32]) Vgl. Tischleder 17 f., Fischer 33. — [33]) S. Tischleder 19.

Ehe mit der geheimnisvollen Verbindung Christi und seiner Kirche: „Die Männer müssen ihre Frauen lieben als ihre eigenen Leiber. Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst; denn nie hat jemand sein eigenes Fleisch gehaßt, sondern er nährt und pflegt es wie Christus die Kirche“ (5, 28). Eine solche Vergleichung setzt doch sicherlich die Geschlechtsverbindung, die dabei zugrunde liegt, als ein menschen- und christenwürdiges Verhältnis voraus. Die Geschlechtsbetätigung zwischen den Ehegatten kann nichts Anstößiges sein, ist vielmehr höchster sittlicher Erhebung und Veredelung fähig. Sie darf nur nicht Ausfluß bloß sinnlicher Triebregung sein, sondern muß durch höhere ethische Gesichtspunkte geregelt werden.

Wie im ersten Korintherbrief sieht sich Paulus auch im ersten Brief an Timotheus veranlaßt, mit Ehefeinden sich auseinanderzusetzen[34]). Nur sind es hier grundsätzliche Gegner des ehelichen Lebens, die sich unter philosophischer Begründung ihres Standpunktes offen in Gegensatz zur christlichen Lehre stellen, während in Korinth bloß mehr praktische Verirrungen auf Grund von Ängstlichkeiten oder Unklarheiten zutage treten mochten. „Der Geist aber sagt ausdrücklich, daß in späteren Zeiten manche vom Glauben abfallen werden, indem sie sich Irrgeistern und Dämonenlehren hingeben. (Diese kommen von Leuten), die mit heuchlerischer Gesinnung Lügen reden und an ihrem Gewissen gebrandmarkt sind. Sie verbieten zu heiraten und (gebieten) sich von Speisen zu enthalten, die Gott geschaffen hat, daß sie von den Gläubigen, welche die Wahrheit erkannt haben, mit Dank genossen werden“ (4, 1—3). Die Darlegung des Apostels läßt erkennen, daß in diesen Häretikern des ersten Timotheusbriefes keine anderen Leute zu suchen sind als die Anhänger der gnostisch-dualistischen Irrlehre, die schon im ersten christlichen Jahrhundert ihr Haupt erhob. Nach dieser leitet sich die Materie und die ganze körper-

[34]) Ebd. 20 ff.

liche Schöpfung nicht von Gott, sondern von einem gottfeindlichen, in sich bösen Wesen her. Enthaltung von der Materie und sinnlichen Genüssen, Verzicht auf Wein und Fleisch und auch auf die E h e, durch die ja der menschliche Leib fortgepflanzt wird, ist eines der Hauptgebote. Paulus widerlegt das dualistische Eheverbot nicht ausdrücklich und ausführlich. Die Erlaubtheit der Ehe als Geschlechtsgemeinschaft steht ihm ja so unbestreitbar fest, daß er es für überflüssig hält, sie Timotheus gegenüber zu verteidigen. Leute, „welche die Ehe verbieten", kennzeichnen sich dadurch ohne weiteres als Irrlehrer. Indes trifft er mit dem Satze, mit dem er das dualistische Speiseverbot widerlegt: „Alles, was Gott geschaffen hat, ist gut und nichts verwerflich" (4, 4), ebenso gut auch die häretische Verwerfung der Ehe. Ist es ja doch ebenfalls Gott, der den Menschen als „Männliches und Weibliches" erschaffen (Gn. 1, 37), also Mann und Frau aufeinander hingeordnet hat.

Auch der Apostel kennt einen Verzicht auf Befriedigung des Geschlechtstriebes. Er empfiehlt ihn sogar als sittliches Ideal (1 Kor. 7, 1). Aber die vernunftgemäße Befriedigung muß er deswegen nicht als unsittlich verdammen. Zwischen paulinischer und gnostischer Askese ist eben ein grundlegender Unterschied. Tischleder[35]) hat ihn gut folgendermaßen dargetan.

Die Askese des hl. Paulus hat nicht wie die gnostische ihre Wurzel in dualistischer Verwerfung der Sinnlichkeit, sondern in höheren sittlichen Beweggründen der Erziehung zur Selbstvervollkommnung. Sie ist die selbstmächtige, aus höchster Freiheit hervorgehende Herrschaft über die niederen sinnlichen Triebe, die zwar nicht in sich böse sind, aber doch zum Bösen führen können. Die gnostische Askese dagegen ist nicht Beherrschung, sondern Verneinung und gewaltsame Tötung der Natur. Und es muß so sein. Den Widerstreit der in der σάρξ mächtigen Begierlichkeit gegen den Geist, wie er durch

[35]) S. 23.

den Sündenfall im Menschen wachgerufen wurde, stempelt der Gnostizismus zu etwas Ursprünglichem und dem Menschen Wesentlichem. Die in der Geschlechtsanlage wurzelnde Sinnlichkeit ist ihm ein physisches Verhängnis, das nur physisch zu bewältigen ist. Für den Apostel dagegen ist ihre Beherrschung eine ethische Aufgabe. Die paulinische Askese ist darum wesentlich sittlich gerichtet, die gnostische muß rein äußerlich sein. Sie ist eine physische Quälerei, die auf Vernichtung der Natur selbst hinausläuft.

Das paulinische Schrifttum bietet keine weiteren bemerkenswerten Stellen, die sich auf unser Thema beziehen ließen[36]). Es bleibt bei dem wiederholt festgestellten Ergebnis: Dem ehelichen Geschlechtsverkehr haftet nicht nur kein sittlicher Makel an, sondern er ist ethisch gut. Denn für den Durchschnittsmenschen ist er das gegebene Mittel zur Verhütung verwerflicher Unzucht. Eine Rechtfertigung aus seinem von Natur aus primären Zweck versucht der Apostel nicht. Es fehlt hiezu der Anlaß. Es besteht jedoch auch für den Gebrauch der Ehe das Gebot der Mäßigkeit.

In den bisherigen Ausführungen erschöpft sich aber auch schon das ganze Material, das sich aus dem Neuen Testamente für unsere Untersuchung gewinnen läßt.

§ 2

Rigoristische Anschauungen in jüdischen und heidnisch-philosophischen Kreisen zur Zeit des werdenden Christentums

Die „asketische Neigung" des hl. Paulus, die er in seinem Ideal von der geschlechtlichen Enthaltsamkeit

[36]) Rm. 1, 26 wird der eheliche Verkehr als etwas durchaus Natürliches bezeichnet im Gegensatz zum widernatürlichen Geschlechtsgebrauch von Personen eines und desselben Geschlechts. S. Tischleder 1. — Der dem hl. Paulus zum mindesten nahestehende Hebräerbrief schärft (13, 4) die Ehrbarkeit der Ehe nochmals ein. „In Ehren gehalten sei die Ehe in allen Stücken und das eheliche Lager unbefleckt; denn Unzüchtige und Ehebrecher wird Gott richten."

bekundet, wird von gewisser Seite zurückgeführt auf eine Beeinflussung durch die zu seiner Zeit weit verbreitete weltmüde Stimmung und besonders durch die griechische Popularphilosophie[1]). Tischleder[2]) hat mit Recht eine solche Anschauung für unhaltbar erklärt unter Hinweis auf den oben dargelegten wesentlichen Unterschied zwischen der paulinischen und gnostischen Askese. Dem Christentum Christi ist die Askese keineswegs fremd. Es hat sie nicht etwa erst Paulus in dasselbe hineingetragen und ihm damit einen wesensfremden Zug beigefügt. Christus selbst hat den Verzicht sowohl auf Geschlechtsgenuß als auch auf Speise und Trank durch sein Wort und Beispiel gelehrt. Das Ideal Pauli war auch das Ideal Christi[3]). Später haben sich freilich innerhalb des Christentums in Bezug auf das eheliche Geschlechtsleben Tendenzen geltend gemacht, die nicht im Sinn des Apostels lagen, die das, was dieser ausdrücklich nur den besonders Begnadeten als Ideal empfahl, bis zu einem gewissen Grade als Pflicht aufzuerlegen suchten. Hier waren nun — das läßt sich kaum bezweifeln — vor- und außerchristliche Ideen nicht ohne Einfluß. Auf diese sei zunächst kurz eingegangen.

Bei dem Judenvolk hatten nach dem alttestamentlichen Gesetz gewisse Vorgänge im Geschlechtsleben die kultische Unreinheit zur Folge, so der Samenfluß (Lev. 15, 2—15), die Pollution (Dt. 23, 10 f.), die Menstruation (Lev. 15, 19—23), der Blutfluß (Lev. 15, 25—30), das Wochenbett (Lev. 12, 2—8). Auch der eheliche Beischlaf verunreinigte bis zum Abend und machte eine Waschung notwendig (Lev. 15, 16—18). Die levitische Unreinheit war ein Symbol der moralischen, indem jene die äußere, diese die innere Gottesgemeinschaft aufhob. Für die genannten Vorgänge war der Verlust der Reinheit insofern mit gutem Grunde festgesetzt, als ja durch die Zeugung Tod und Sünde fortgepflanzt werden. In sich selbst galten sie nicht als unmoralisch. Auch im ehelichen Akt, soweit ihm kein gesetzliches Verbot ent-

[1]) Vgl. Weiß 171, Clemen 321. 413. — [2]) S. 23 f. — [3]) Ebd. 24.

gegen stand, erblickte das durchschnittliche Judenvolk keinerlei sittlichen Defekt. Soweit er zur Erzielung von Nachkommenschaft erfolgte, mußte er teilhaben an der Hochschätzung, die der Kinderreichtum genoß. Aber auch sonst fiel auf ihn kein Schatten. Wie man darüber dachte, zeigt z. B. Mischna Kethubot 5, 6: Wenn jemand sich den Beischlaf seiner Frau abgelobt, so kann er dies nach Schammai zwei Wochen, nach Hillel eine Woche. Die Jüngeren dürfen zum Gesetzesstudium 30 Tage ohne Einwilligung fortbleiben. Taglöhner 1 Woche. Die in der Gesetzeslehre genannte Gattenpflicht ist: Müssiggänger täglich, Arbeiter zweimal wöchentlich, Kamelführer einmal in 30 Tagen, Schiffer einmal in 6 Monaten[4]). Die maßgebenden Grundanschauungen im Judentum waren somit von rigoristischen Einflüssen nicht berührt[5]).

Damit ist nicht behauptet, daß Zügellosigkeit in der Ehe nicht als verwerflich gegolten hätte. Das strenge Gebot der Enthaltsamkeit zur Zeit der Menstruation, auf dessen Übertretung sogar die Todesstrafe stand (Lev. 20, 18), mochte bis zu einem gewissen Grade in sanitären Gründen seine Wurzeln haben, war aber wohl auch von der Absicht diktiert, die Eheleute zu zeitweisem Verzicht zu erziehen. Jedenfalls war es objektiv eine heilsame Disziplin gegen übermäßige Begierden und eine eindringliche Lehre, daß auch in der Ehe Selbstbeherrschung nottut[6]). In der gleichen Richtung mochte für den gottesfürchtigen Juden ganz besonders wirken die Mahnung des Engels an T o b i a s, nicht unter Ausschluß Gottes in die Ehe zu treten, in ihr der Lust nicht so ergeben zu sein wie Pferde und Maulesel, die keinen Verstand haben, sondern mehr im Verlangen nach Kindern als in sinnlicher Begierde die Verbindung zu suchen[7]), ferner das Beispiel des Tobias und der Sara, welche nach Eingehung der Ehe drei Nächte im Gebete verharrten und sich erst nach der dritten Nacht einander näherten

[4]) S. Goldschmitt 4. Bd. — [5]) Strathmann 25.
[6]) Vgl. Müller, Renaissance 363. — [7]) Tob. 6, 17. 22.

und auch da die Ehe vollzogen nicht der Wollust wegen, sondern allein aus Liebe zur Nachkommenschaft[8]).

Gerade die berührten Stellen aus dem Buche Tobias konnten aber auch unschwer einem gewissen Rigorismus Vorschub leisten. Von der Mahnung des Engels, mehr durch das Verlangen nach Kindern als nach Wollust bewogen[9]) die eheliche Gemeinschaft aufzunehmen, war kein allzu großer Schritt bis zur Aufstellung des Grundsatzes: Nur jener eheliche Verkehr ist geziemend oder völlig einwandfrei, der allein die Erzeugung zum Ziele hat und von jeder Lust absieht. Tatsächlich hatte um die Wende der Zeiten im Judentum eine solche strenge Auffassung Eingang gefunden, wenn auch nur in vereinzelten Kreisen.

Spuren davon begegnen uns in den Testamenten der zwölf Patriarchen, einem prophetischen Pseudepigraph jüdischer Herkunft, das wohl dem ersten christlichen Jahrhundert angehört, jedenfalls nicht später entstanden ist[10]). Im Testament des Issachar (cap. 1 und 2) wird Rachel es als Enthaltsamkeit angerechnet, daß sie Jakob der Lia überließ für die zwei Liebesäpfel, die der letzteren Sohn, Ruben, vom Felde heimgebracht hatte. (Vgl. Gn. 30, 14 f.) Durch den Verzicht auf Jakob und durch das Verlangen nach den Äpfeln hatte sie den Beweis geliefert, daß sie den Umgang mit ihrem Manne der Nachkommenschaft, nicht der Lust wegen pflegte. Zum Lohn dafür nahm Gott von ihr die Unfruchtbarkeit hinweg. Ein Engel verkündete Jakob, daß Rachel zwei Söhne gebären werde. „Es wußte nämlich (der Herr), daß sie der Kinder wegen mit Jakob zusammen sein wollte, nicht wegen des Verlangens nach der Lust“[11]). Man wird aus dieser Stelle den Eindruck gewinnen, daß nur die dem Verlangen nach dem Kinde entspringende Geschlechtsverbindung in der Ehe als ordnungsgemäß angesehen, das Motiv der Lust als tadelhaft empfunden wird[12]). Es scheint, daß der

[8]) Tob. 6, 18; 8, 4—9; s. dazu Stäudlin 66 f. — [9]) Tob. 6, 22. [10]) Felten I 616 ff. — [11]) Mg. 2, 1085. [12]) Vgl. Strathmann 21 f.

Geschlechtstrieb als solcher schon als böse gilt und zwar auch in der Ehe und daß nur die Absicht, Nachkommenschaft zu erwerben seine Befriedigung völlig rechtfertigen kann. Rubens Testament dürfte dies andeuten. Denn dort ist (cap. 2 geg. Ende) die Rede vom „Geiste des Samens und der Beiwohnung, mit welcher die Sünde eingeht durch das Lustverlangen“[13]).

In den Schriften des zur Zeit Christi in Alexandrien lebenden hellenistischen Juden Philo[14]) stoßen wir wiederholt auf ähnliche rigoristische Gedankengänge. Er verwirft zwar den ehelichen Umgang in keiner Weise, wenn er sich auch in aller Schärfe gegen den außerehelichen und überhaupt gegen die Verwilderung des Geschlechtslebens in der heidnischen Antike wendet[15]). Aber er hebt immer hervor, daß der Beischlaf geschehen solle in der Hoffnung auf Kindersegen, nicht um des Geschlechtsgenusses willen. So rühmt er den Kinderreichtum Abrahams und sieht er dessen Polygamie bzw. öftere Ehe verursacht nicht durch das Lustverlangen, sondern allein durch den Willen, sein Geschlecht zu mehren[16]). Ein andermal weist er im Anschluß an seine Ausführungen über die Freveltaten der Sodomiter darauf hin, daß der barmherzige Gott die naturgemäßen Verbindungen von Mann und Frau, die der Kinder wegen erfolgten, mit reichlichstem Segen bedachte, während er die ungeordneten und schrankenlosen haßte und bestrafte[17]). Den ägyptischen Joseph läßt er zur Versucherin, der Frau des Putiphar, sagen: „Ganz besondere

[13]) *Ἕβδομον πνεῦμα σπορᾶς καὶ συνουσίας, μεθ' ἧς συνέρχεται διὰ τῆς φιληδονίας ἡ ἁμαρτία.* Mg. 2, 1040; vgl. Strathmann 22.

[14]) Vgl. Überweg-Praechter 572.

[15]) Vgl. De specialibus legibus III 8 ff. (Bd. 5, 152.)

[16]) De virtutibus 207 (5, 330): *πολύπαις ἦν ὁ πρῶτος ἐκ τριῶν παιδοποιησάμενος γυναικῶν, οὐ δι' ἡδονῆς ἀπόλαυσιν, ἀλλὰ δι' ἐλπίδα τοῦ πληθῦναι τὸ γένος.*

[17]) De Abrahamo 137 (4, 31): *λαβὼν δὲ ὁ θεὸς οἶκτον ἅτε σωτὴρ καὶ φιλάνθρωπος τὰς μὲν κατὰ φύσιν ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν συνόδους γινομένας ἕνεκα παίδων σπορᾶς ηὔξησεν ὡς ἔνι μάλιστα, τὰς δ' ἐκφύλους καὶ ἐκθέσμους διαμισήσας ἔσβεσε.*

Sitten und Gebräuche haben wir Abkömmlinge der Hebräer. . . . Rein kommen wir bei Abschluß der Ehe zu reinen Jungfrauen und setzen uns als Ziel nicht die Wollust, sondern die Zeugung legitimer Kinder"[18]).

Die hier zum Ausdruck kommende Lehre entspricht ganz der ethischen Grundauffassung Philos. Nach ihm ist der eigentliche Feind der Tugend die Begierde, das Reich der *πάθη* und demgemäß Aufgabe des Menschen die Apathie, die Loslösung von Lust und Sinnlichkeit, die Entsinnlichung. Wie Gott bedürfnislos ist, so sieht auch die Seele, in der Gott lebt, das Äußerlich-Sinnliche nicht als ein Gut an[19]).

Die Forderung der Entsagung, des Verzichts auf den Genuß u. dgl., wie sie die Philosophen des Altertums manchmal stellten, blieb — das wurde schon ausgesprochen — meist reines Ideal. Sie wurde nicht einmal von ihren Predigern befolgt. Auch Philo ist hier nicht auszunehmen[20]). Hinsichtlich der dargelegten strengen Eheauffassung kann dies jedoch nicht durchweg behauptet werden. Sie fand tatsächlich in einem, wenn auch kleinen Kreise Verwirklichung, nämlich bei den Essenern.

Josephus Flavius, dem Geschichtschreiber des jüdischen Krieges, verdanken wir hauptsächlich unsere Kenntnis von dieser merkwürdigen Vereinigung unter dem jüdischen Volke[21]), deren Ursprung etwa in das zweite Jahrhundert v. Chr. zurückreicht und die zur

[18]) De Josepho 42 f. (4, 70 f.): . . *ἐξαιρέτοις ἔθεσι καὶ νομίμοις χρῶμεθα ἡμεῖς οἱ Ἑβραίων ἀπόγονοι . . . πρὸ δὴ συνόδων νομίμων ὁμιλίαν ἑτέρας γυναικὸς οὐκ ἴσμεν, ἀλλ' ἀγνοὶ γάμων ἀγναῖς παρθένοις προσερχόμεθα προτεθειμένοι τέλος οὐχ ἡδονὴν ἀλλὰ γνησίων παίδων σποράν . . .* — Ähnlich auch bei Josephus ca. Apionem II 24, 1: *Τίνες δ' οἱ περὶ γάμων νόμοι; μῖξιν μόνην οἶδεν ὁ νόμος τὴν κατὰ φύσιν τὴν πρὸς γυναῖκα καὶ ταύτην, εἰ μέλλοι τέκνων ἕνεκα γίνεσθαι.* Niese, opp. 5, 82 f. § 199.

[19]) S. Ziegler II 49, Strathmann 136. 139. — [20]) Vgl. Lucius 99.

[21]) De bello judaico II 8, 2—13 (Niese 6, 176 ff.). Dazu Antiquitates XVIII 11 ff. Über die Essener s. Schürer II 556—584; Zeller III 2, 307 ff. 336 ff.; Felten I 426 ff.

Zeit des Eintritts des Christentums in die Welt noch nicht der Vergangenheit angehörte. Die Essener waren ein Verein von Asketen. Auf ihre Fahne hatten sie geschrieben: „*Ἐγκράτεια*“[22]). Infolgedessen[23]) verzichteten sie, wenigstens der größte Teil von ihnen, auf die Ehe überhaupt. Ein offenbar nicht sehr bedeutender Zweig ging zwar eheliche Verbindungen ein, aber nur weil bei konsequenter Durchführung der Ehelosigkeit das Menschengeschlecht aussterben würde. Die Ehe war ihnen nur eine Konzession an die Notwendigkeit der Erhaltung der Menschheit. Deshalb nahmen sie nur solche Frauen, deren Fruchtbarkeit sie in dreijähriger Beobachtung festgestellt hatten, und den Gebrauch der Ehe schränkten sie auf die Zeugung ein. Mit Schwangeren verkehrten sie nicht mehr, um zu bekunden, daß sie nicht der Lust, sondern der Nachkommenschaft wegen geheiratet hatten[24]).

Die dargelegte Eheethik, wie sie zur Zeit Christi im Judentum von einzelnen gelehrt und verwirklicht wurde, hatte ihre Wurzeln zum Teil gewiß auch in heidnisch-hellenistischen Anschauungen. Das kann nicht auffallen. Hat ja doch z. B. Philo für seine Philosophie sehr vieles aus der stoischen und platonischen Lehre entlehnt, so daß sie eine Verschmelzung von Judaismus und griechischer Philosophie darstellt[25]). Und der Essenismus, der als eine synkretistische Erscheinung angesprochen werden muß[26]), hat sicherlich auch hellenistische Ideen aufgenommen. Bei gewissen griechischen Ethikern unterlag aber der eheliche

---

[22]) Die sinnliche Lust verwarfen sie als Sünde, die Mäßigkeit aber und die Freiheit von Leidenschaften hielten sie für das Wesen der Tugend. De bell. jud. II 8, 2 (Niese 6, 176 § 119 f.).

[23]) Andere wie Ziegler II 36 führen die Verwerfung der Ehe auf die größere Unreinheit der Frau oder überhaupt darauf zurück, daß das Geschlechtsleben als Befleckung galt. S. auch Bestmann I 316.

[24]) *ταῖς δ' ἐγκύμοσιν οὐχ ὁμιλοῦσιν, ἐνδεικνύμενοι τὸ μὴ δι' ἡδονὴν ἀλλὰ τέκνων χρείαν γαμεῖν.* De bell. jud. II 8, 13 (Niese 6, 185 § 161). — [25]) S. Überweg-Praechter 575. — [26]) Vgl. Strathmann 99.

Verkehr strenger Beurteilung, nämlich bei Stoikern und Pythagoreern.

Das verraten z. B. die Bruchstücke aus Senecas De matrimonio — Seneca starb 65 n. Chr. —: „Der Weise läßt bei der Liebe zu seiner Gattin die Vernunft walten, nicht den Affekt. Er widersteht dem Ansturm der Leidenschaft und läßt sich nicht vorschnell zur geschlechtlichen Vereinigung hinreißen. Nichts ist häßlicher als die Gattin wie eine Buhlerin zu lieben[27])." „Eine fremde Gattin zu lieben ist immer schändlich. Schändlich ist es aber auch, die eigene über das Maß zu lieben[28])." Solche Sätze entsprangen gewiß der Auffassung, daß beim ehelichen Umgang das Lustmotiv ausgeschaltet werden muß. Seneca war bekanntlich Anhänger der Stoa.

Noch deutlicher bekundet den genannten Standpunkt ein anderer Stoiker, ein jüngerer Zeitgenosse Senecas, Musonius aus Volsini in Etrurien. Von diesem sind nicht allzu umfangreiche Reste seiner moralisierenden Ansprachen, die seine Schüler nachschrieben, erhalten[29]). Hierin tadelt er einerseits den illegitimen Geschlechtsverkehr, andererseits schildert er mit warmen Worten das Ideal der ehelichen Gemeinschaft, gibt er Gesichtspunkte für die Gattenwahl und wünscht er, daß eine reiche Zahl von Kindern das Glück der Ehe bestätige[30]). Dabei denkt er aber über die eheliche Sittlichkeit so ernst, daß er einen nicht der Kindererzeugung dienenden Umgang für unmoralisch erklärt. Nur der eheliche und auf Nachkommenschaft zielende Geschlechtsverkehr entspricht der rechten Ordnung. Jener, der es lediglich auf die Lust abgesehen hat, ist verwerflich und zwar auch, wenn er sich in den Schranken der Ehe hält[31]).

---

[27]) Fr. 85. — [28]) Fr. 84.

[29]) S. Überweg-Praechter 494 f. Zeller III 1, 755 ff.; Geffcken 17 f.

[30]) Hense S. 10, 11. 14, 14. bes. 63—81. Vgl. Strathmann 288.

[31]) . . . *χρὴ δὲ τοὺς μὴ τρυφῶντας ἢ μὴ κακοὺς μόνα μὲν ἀφροδίσια νομίζειν δίκαια τὰ ἐν γάμῳ καὶ ἐπὶ γενέσει παίδων συντελούμενα, ὅτι καὶ νόμιμά ἐστιν· τὰ δὲ γε ἡδονὴν θηρώμενα ψιλὴν ἄδικα καὶ παράνομα, κἂν ἐν γάμῳ ᾖ.* Hense 63 f. S. Geffcken 17 f., La-

Dieser Standpunkt ergab sich als ganz natürliche Folge aus der ethischen Grundforderung der Stoa, nach der Apathie zu streben, wie dem Schmerz so auch der Lust gegenüber gleichgültig zu sein. In der Unabhängigkeit von der Außenwelt sah der Stoiker sein Ideal. Die Sinnlichkeit birgt aber die Gefahr der Abhängigkeit in sich, darum die Losung: Nichts um der Lust willen tun! „Temperantia numquam ad voluptates propter ipsas venit". So formulierte sie Seneca[32]).

Auch den Pythagoreern wurde der Grundsatz zugeschrieben: „*Μηδὲν ἕνεκα ψιλῆς ἡδονῆς ποίει*"[33]). So ist es leicht begreiflich, daß bei ihnen hinsichtlich der Ehe ebenfalls strenge Auffassungen herrschten. „Ehebruch begeht mit seiner eigenen Frau, wer (im Ehegebrauch) sich nicht mäßigt", lautet ein im theologischen Schrifttum der Väterzeit und vor allem des Mittelalters oft zitierter, als pythagoreisch ausgegebener Satz[34]). Die Neupythagoreer unterschieden sich in ihren Anschauungen vom ehelichen Leben überhaupt kaum von den Stoikern. Dies beweist z. B. die der Mitte oder der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts angehörende neupythagoreische Schrift des angeblichen Lukaners Okellos über die Natur des Alls[35]). „Vor allem", so heißt es dort [36]), „ist festzuhalten, daß wir nicht um der Lust willen zusammenkommen, sondern zum Zweck der Kindererzeugung." Die sexuellen Kräfte, Organe und Triebe sind den Menschen von der Gottheit

---

saulx 104. — Diese Gedanken bildeten überhaupt einen typischen Bestandteil der späteren stoischen Diatribe. S. Praechter K., Hierokles der Stoiker. 1901. S. 138.

[32]) Ep. 88, 29.

[33]) Florilegium des Sextus Pythagoricus n. 232.

[34]) *Μοιχὸς τῆς ἑαυτοῦ γυναικὸς πᾶς ὁ ἀκόλαστος.* Sextus n. 231. Adulter est in suam uxorem amator ardentior, so zitiert von Hieronymus, contra Jovinian. lib. 1 c. 49 Ml. 23, 282. Im Komment. z. Ezech. lib. 6 c. 18 v. 5 f. folgendermaßen: Adulter est uxoris propriæ amator ardentior. Ml. 25, 173.

[35]) S. Überweg-Praechter 518. — [36]) § 44. Ed. Harder.

ja nicht der Lust wegen, sondern zur dauernden Erhaltung des Menschengeschlechtes verliehen[37]). „Dies eine ist darum im Auge zu behalten, daß die fleischliche Verbindung nicht der Lust wegen erfolge[38])." Klemens von Alexandrien bestätigt, daß die Pythagoreer sich der geschlechtlichen Lust enthalten, daß sie in der Ehe nur die Kindererzeugung zu suchen scheinen und deshalb nach Erreichung dieses Zieles auf geschlechtliche Befriedigung verzichten. Wenn sie trotzdem nach der Zeugung keine völlige Enthaltsamkeit üben, so tun sie es bloß deswegen, um die Frau nicht unfruchtbar zu machen[39]).

---

[37]) Ebd. — [38]) § 45.

[39]) Strom. III 3 . . . *καὶ τοὺς πυθαγορείους ἀπέχεσθαι ἀφροδισίων· ἐμοὶ δὲ ἔμπαλιν δοκοῦσι γαμεῖν μὲν παιδοποιίας ἕνεκα, τῆς δὲ ἐξ ἀφροδισίων ἡδονῆς ἐθέλειν κρατεῖν μετὰ τὴν παιδοποιίαν.* Stählin II 206, 20.

2. Abschnitt

Die Väterzeit

*

1. Kapitel

Das Urteil der Väter über den Ehevollzug im allgemeinen

§ 3

Die Anschauungen der Väter bis Augustin

Das Christentum sah sich in den ersten Jahrhunderten einer Welt von Feinden gegenübergestellt. Nicht bloß mußte es von seiten der römischen Staatsgewalt blutige Verfolgungen ertragen, auch von seiten der geistigen Mächte des antiken Heidentums hatte es die bittersten Angriffe auszuhalten. In Wort und Schrift wurde seine Lehre und namentlich das sittliche Leben seiner Bekenner mit allen Mitteln, nicht zuletzt mit denen der Entstellung und Verleumdung bekämpft. Zur Abwehr traten alsbald die christlichen Apologeten auf den Plan. Sie wiesen die Erhabenheit des christlichen Glaubens und die Heiligkeit der christlichen Sitte nach. Mit Vorliebe deuteten sie dabei auf den wohltuenden Gegensatz hin, in dem das reine Geschlechtsleben der Christen zur sexuellen Zügellosigkeit der Heiden stand.

„Die Christen", so schreibt der Philosoph Aristides von Athen an den Kaiser Antoninus Pius (um 140)[1]), „treiben nicht Ehebruch noch Unzucht. . . . Ihre Frauen sind rein, o König, wie die Jungfrauen, und ihre Töchter sind züchtig. Ihre Männer enthalten sich jeder ungesetzlichen Verbindung und jeder Befleckung in der Hoffnung auf die zukünftige Vergeltung in der anderen Welt."

Der Martyrer Apollonius versichert in seinem

[1]) Apologie 15, Raabe 20 f.

Verhör vor dem Statthalter Perennis (180—185): „Die Schüler unseres Logos sterben täglich den Lüsten ab, indem sie ihre Gelüste durch Enthaltsamkeit zügeln. . . . Es gibt auch nicht ein Stücklein ausschweifenden Vergnügens bei uns; vielmehr entfernen wir jeden schändlichen Anblick aus unseren Augen, damit unser Herz unverwundet bleibe“[2]).

Minucius Felix rühmt in seinem Dialog Octavius[3]) (1. Hälfte des 3. Jahrhunderts) von den Christen: „Wir bleiben willig dem Bande einer Ehe treu, wissen entweder nur von einem Weibe, um unser Geschlecht fortzupflanzen, oder von keinem. . . .“

Bei diesem Lobpreis auf die hohe sittliche Reinheit der Christen heben nun manche Schriftsteller hervor, daß die christliche Ehe nur in den Dienst der Fortpflanzung gestellt werde.

So schreibt der hervorragendste unter den Apologeten des zweiten Jahrhunderts, Justin, in seiner ersten Apologie[4]) (kurz nach 150 zu Rom verfaßt): „Wir sind von vorneherein entweder einzig zu dem Zwecke um Kinder aufzuziehen, in die Ehe getreten oder wir haben auf das Heiraten verzichtet und bleiben vollkommen enthaltsam.“ Ähnlich Athenagoras in seiner Bittschrift für die Christen (177) unter Verwertung eines schon in der älteren heidnischen Literatur und auch von späteren Vätern öfter gebrauchten[5]) Bildes: „Jeder von uns hat auch nur ein Weib, das er nach

[2]) Seine Martyrerakten § 26, Klette 112 f. — [3]) 31, 5.

[4]) c. 29. Mg. 6, 373. Justin gebraucht nicht den Ausdruck *παιδοποιεῖσθαι*, er spricht von der *ἀνατροφή* der Kinder, als wollte er, wie Preisker S. 180 mit Recht bemerkt, von der rein physischen Gedankenlinie zur mehr sittlichen hinüberlenken.

[5]) S. Lasaulx 10 ff., Preisker 19: „Die Athener feiern“, so schreibt Plutarch, „ein dreimaliges heiliges Ackern . . . . Unter diesen allen ist das Säen in der Ehe und die Zeit des Ackerns zur Erzeugung von Kindern die heiligste. Darum soll der Mann wie die Frau davon vorsichtig Gebrauch machen und nicht säen, wenn sie davon nicht Frucht haben wollen.“ — Vgl. bes. Preysing 98 ff.

den von uns aufgestellten Gesetzen geehlicht hat und zwar nur zum Zweck der Kindererzeugung. Denn wie der Landmann, wenn er die Saat dem Schoße der Erde anvertraut hat, den Erntetag abwartet ohne neue Saat auszustreuen, so hat auch bei uns die Begierde ihr Ziel in der Kindererzeugung"[6]).

Es darf in solchen Äußerungen nicht etwa bloß ein nicht wörtlich zu nehmender Panegyrikus auf die sittlichen Zustände im frühen Christentum gesehen werden. Die Lebenswirklichkeit stand wohl vielfach im Einklang damit. Das Keuschheits- und Eheideal, das einem hl. Paulus vorgeschwebt, hatte gewiß manche Christen jener Zeit in seinen Bann gezogen. Noch mehr aber förderte eine solche Ehepraxis wohl der christliche Unterricht. In diesem wurde es mancherorts sogar als Pflicht hingestellt, auch in der Ehe auf den Geschlechtsgenuß zu verzichten und für ihren Gebrauch nicht Motive der Lust, sondern nur solche der Fortpflanzung wirksam werden zu lassen.

Lehrreich sind hiefür z. B. zwei Schriften des Klemens von Alexandrien († vor 215/16), nämlich sein Pädagog und seine Stromata.

Die Ehe hatte zur Zeit dieses berühmten Kirchenschriftstellers heftige Gegner[7]). Die gnostischen Sekten, auf die, wie wir sahen, schon der Völkerapostel hingewiesen hatte, und sonstige Irrlehrer, hatten stark überhand genommen. Und diese betrachteten Ehe und Zeugung als Werk des Teufels, als Unzucht, als unerlaubt und sündhaft[8]). Ihnen gegenüber erklärt Klemens mit aller Deutlichkeit und Entschiedenheit: Die Ehe ist erlaubt, ja heilig. Er beweist ihre Notwendigkeit und Heiligkeit aus der Heiligen Schrift, der Geschichte und der gesunden Vernunft[9]). Jedoch sieht er den Zweck

[6]) Leg. pro Chr. c. 32 u. 33. Vgl. Preysing 92.

[7]) S. Dictionnaire IX 2 v. Mariage Sp. 2078 ff.

[8]) Capitaine, Clemens 359. 362.

[9]) Ebd. 357. 364. Vgl. auch Funk F. X., Kirchengeschichtl. Abhdl. II 45 ff.; Ernesti 97; Müller, christliche Kulturvölker 29 ff.

des ehelichen Verkehrs allein in der Kindererzeugung. Wiederholt bringt er das zum Ausdruck[10]).

Den Eheleuten ist die Aufgabe geworden, Kinder zu bekommen, und zwar sollen sie gute Kinder haben, sagt er[11]). — Die Ehe ist Verlangen nach Kindern, nicht ungeordnete geschlechtliche Betätigung, die gegen Gesetz und Vernunft ist[12]). — In der Ehe schuldet man Zeugung von Kindern[13]). — Der eheliche Umgang darf nur der Kindererzeugung wegen erfolgen[14]). Die Ehe in anderer Absicht als um der Kinder willen vollziehen, ist ein Vergehen gegen die Natur[15]). — Auch wer geheiratet hat, um Kinder zu bekommen, muß Enthaltsamkeit üben und darf selbst seiner eigenen Frau gegenüber die Begierde nicht aufkommen lassen, sondern hat mit ehrbarem und maßvollem Sinn den Zeugungsakt zu vollziehen[16]).

Klemens geht jedoch nicht so weit, daß er den Genuß der sexuellen Lust selbst dann für verwerflich hält, wenn der Koitus der Zeugung wegen erstrebt wird, m. a. W. er erhebt nicht die Forderung, beim Ehevollzug die Freude an der Lust auszuschließen[17]).

---

[10]) Vgl. zum Folgenden auch Le Nourry, Dissertatio I in Clem. Alex. cap. V a. 3 Mg. 9, 878. Preysing 100.

[11]) Paed. II 10 . . . . *τοῖς δὲ γεγαμηκόσι σκοπὸς ἡ παιδοποιία· τέλος δὲ ἡ εὐτεκνία.* Stählin I 208, 2.

[12]) *γάμος δὲ ἡ παιδοποιίας ὄρεξις, οὐχ ἡ τοῦ σπέρματος ἄτακτος ἔκκρισις, ἡ παράνομος καὶ ἡ παράλογος.* Paed. II 10, Stählin I 214, 30.

[13]) *τὸ ὀφείλημα τοῦ γάμου, τὴν παιδοποιίαν* . . . Strom. III 18, Stählin II 246, 6.

[14]) . . . *οὐδὲ μὴν διὰ μισθαρνίαν ὡς ἑταίρας, ἀλλ' ἢ διὰ μόνην τῶν τέκνων τὴν γένεσιν γίνεσθαι τὰς ὁμιλίας ἀξιοῖ.* Strom. II 18, Stählin II 160, 14.

[15]) *τὸ δὲ μὴ εἰς παίδων γονὴν συνιέναι ἐνυβρίζειν ἐστὶ τῇ φύσει.* Paed. II 10, Stählin I 214, 26.

[16]) Strom. III 7, Stählin II 222, 30.

[17]) . . . *ἐξ ἧς μόνης (sc. τῆς ἑαυτοῦ γυναικός) καρποῦσθαι τὰς σαρκὸς ἡδονὰς δίκαιον εἰς διαδοχὰς γνησίας.* Paed. II 10, Stählin I 212, 14.

Das alttestamentliche Gesetz gebot nach seiner Aussage den Männern maßvollen Gebrauch der Ehe, der nur das Kind zum Ziel haben dürfe[18]). Mit Philo rühmt er dem Abraham nach, daß er sich aus drei Frauen Nachkommenschaft erworben habe und zwar nicht des Geschlechtsgenusses wegen, sondern, wie er glaubt, zur Vermehrung seines Stammes[19]). Er weist darauf hin, daß Moses nicht einen der alten Hebräer anführt, der mit seiner Frau, während sie gesegneten Leibes war, Umgang gepflogen hat, daß er vielmehr von den Ehemännern Unterlassung des Verkehrs mit ihren schwangeren Gattinnen bis nach der Geburt fordert. Mit den Worten des Musonius erklärt er: Die bloße Lust, auch wenn sie innerhalb der Ehe genossen wird, ist unrecht, unwürdig und unvernünftig[20]). Überhaupt ist sein Standpunkt: Die Vernunft schreibt bezüglich der Ehe, der Nahrung und anderer Dinge vor, nichts aus Begierde zu tun und nur das zu wollen, was nötig ist.

Man sieht auf den ersten Blick, daß bei Klemens die philonische und stoische Eheethik, wie sie oben kurz dargetan wurde, wirksam ist. Schon äußerlich tritt das in die Erscheinung in der wortwörtlichen Herübernahme von Stellen aus Philo und Musonius. Es ließe sich bei unserem Alexandriner auch schwer eine andere Eheethik erwarten. Denn das sittliche Ideal, das ihm vorschwebt, ist kein anderes als das philonische und stoische, nämlich die *ἀπάθεια*, die Leidenschaftslosigkeit, die

---

[18]) *ὅτι γὰρ σωφρόνως ἐβούλετο ταῖς γαμεταῖς χρῆσθαι τοὺς ἄνδρας ὁ νόμος καὶ ἐπὶ μόνῃ παιδοποιίᾳ . . .* Strom. III 11, Stählin II 228, 16.

[19]) *τόν τε Ἀβραὰμ ἐκ τριῶν παιδοποιησάμενον γυναικῶν οὐ δι' ἡδονῆς ἀπόλαυσιν, δι' ἐλπίδα δέ, οἶμαι, τοῦ πληθῦναι τὸ γένος . .* Strom. II 19, Stählin II 167, 6.

[20]) *οὐδέ τινα τῶν παλαιῶν Ἑβραίων ἐγκύμονι τῇ αὐτοῦ γυναικὶ συνιόντα παρήγαγεν· ψιλὴ γὰρ ἡδονή, κἂν ἐν γάμῳ παραληφθῇ, παράνομός ἐστι καὶ ἄδικος καὶ ἄλογος· ἔμπαλιν δὲ ὁ Μωυσῆς ἀπάγει τῶν ἐγκύων τοὺς ἄνδρας ἄχρις ἂν ἀποκυήσωσιν·* Paed. II 10, Stählin I 212, 23.; s. auch Strom. III 11, Stählin II 228, 23.

völlige Beherrschung der sinnlichen Begierde, so daß ein Handeln aus Motiven der Lust ausgeschlossen ist[21]). Ein solches Ziel der sittlichen Entwicklung ist nach Klemens eben auch eines Christen durchaus würdig. Ja, im Christentum erhält es erst seinen vollen Sinn. Gott ist wahrhaft *ἀπαθής* und *ἀνεπιθυμητός*. Der Heiland ist das vollkommene Abbild Gottes. Er ist ganz affektlos, weder der Lust noch dem Schmerz unterworfen[22]). Und diejenigen, die ihm ähnlich werden wollen, müssen durch Übung begierdelos werden[23]). Nicht mehr der Trieb ist beim vollkommenen Jünger Christi Motiv des Handelns, sondern der einsichtige Wille. Der Christ soll nichts aus Begierde tun. Wir sind nicht Kinder der Begierde, sondern des Willens[24]).

Aus einer solchen Auffassung von der sittlichen Aufgabe des Menschen folgt natürlich für Klemens noch mehr als für den Stoiker die Forderung, daß Beweggrund zur fleischlichen Verbindung in der Ehe nur das Verlangen nach dem Kind, nicht etwa die Begierlichkeit sein darf. Es ergibt sich daraus aber auch der andere von Klemens vertretene Grundsatz, daß, sobald das Ziel der geschlechtlichen Vereinigung erreicht, die Empfängnis eingetreten[25]) oder sobald eine Zeugung überhaupt nicht mehr möglich ist, z. B. infolge fortgeschrit-

---

[21]) S. Faye 293ff.

[22]) *αὐτὸς δὲ ἁπαξαπλῶς ἀπαθὴς ἦν, εἰς ὃν οὐδὲν παρεισδύεται κίνημα παθητικόν, οὔτε ἡδονὴ οὔτε λύπη·* Strom. VI 9, Stählin II 467, 13 ff.; Capitaine, Clemens 150.

[23]) Strom. VII 12, Stählin III 51, 33 ff.; s. Rüther Theodor, Die Leiblichkeit Christi nach Clemens v. Al. in Theol. Qu. S. 107 (1926), 249; Capitaine, Clemens 150; Ernesti 135 ff.

[24]) Strom. III 7, Stählin II 222, 29. Rüther a. a. O. 250.

[25]) S. Anm. 20, ferner Strom. III 11: . . . *ἀλλ' ὕστερον μετά τε τὴν κυοφορίαν μετά τε τὴν τοῦ τεχθέντος γαλακτουχίαν εὕροις ἂν πάλιν πρὸς τῶν ἀνδρῶν γινοσκομένας τὰς γυναῖκας.* Stählin II 228, 24 ff. Gegen die Zulässigkeit des Ehegebrauchs während der Schwangerschaft sprechen nach Klemens auch physiologische Gründe. S. Pæd. II 10, Stählin I 213, 1 ff.

tenen Alters der Eheleute[26]), der Umgang unterlassen werden muß.

Wie läßt sich aber dieser Standpunkt vereinbaren mit der Lehre des hl. Paulus, daß die Ehe gebraucht werden darf, ja soll als Mittel zur Bewahrung vor Unzucht?

In seinen „Teppichen" bespricht Klemens die einschlägigen Stellen des ersten Korintherbriefes kurz. Gegenüber Tatians willkürlicher und falscher Auslegung von 1 Kor. 7, 5 bezeichnet er ganz richtig als Sinn dieses Satzes, daß der Apostel das Wiederzusammenkommen der Ehegatten nach zeitweiliger Enthaltung als Mittel zur Bewahrung vor Unzucht empfiehlt[27]). Zu dieser Anleitung des hl. Paulus nimmt er hier aber nicht Stellung. Im 15. Kapitel desselben dritten Buches kommentiert er kurz die Worte in 1 Kor 7, 2 „wegen der Unzucht" (habe jeder sein Weib). Er meint, sie gälten nicht solchen, die in Enthaltsamkeit bloß der Nachkommenschaft wegen die Ehe gebrauchen, sondern jenen, welche über die Zeugung hinaus den Verkehr suchen, damit sie nicht nach unerlaubtem (außerehelichem) Geschlechtsgenuß Verlangen tragen[28]). Ob nun letztere Art von Leuten

[26]) S. Pæd. II 10, Stählin I 214, 28 ff. Im Knabenalter ist es noch nicht, im Greisenalter nicht mehr gestattet, zu heiraten. Vgl. Strom. VI 12: Der echte Gnostiker hält die Gattin, wenn der Zweck der Ehe, die Kindererzeugung, erreicht ist, nur mehr als Schwester. *ἀδελφὴ δὲ τούτῳ ἡ γυνὴ μετὰ τὴν παιδοποιίαν, ὡς καὶ ὁμοπατρία, κρίνεται . . . .* Stählin II 482, 7. S. Capitaine, Clemens 366 f.

[27]) *. . . »καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθαι διὰ τὸν σατανᾶν« ἐκεῖνο προανακόπτει ‹τὸ› μὴ εἰς ἐπιθυμίας ἑτέρας ἐκτραπῆναί ποτε· οὐ γὰρ ἀποκρούεται τέλεον τὰς τῆς φύσεως ὀρέξεις δυσωποῦσα ἡ πρόσκαιρος συμφωνία, δι' ἃς εἰσάγει πάλιν τὴν συζυγίαν τοῦ γάμου, οὐκ εἰς ἀκρασίαν καὶ πορνείαν καὶ τὸ τοῦ διαβόλου ἔργον, ἀλλ' ὅπως μὴ ὑποπέσῃ ἀκρασίᾳ καὶ πορνείᾳ καὶ διαβόλῳ.* Strom. III 12, Stählin II 233, 12. Vgl. ebd. Stählin II 231, 18 ff. Der Apostel, meint Klemens, dringt auf nur zeitweilige Enthaltung, damit nicht der Gatte, während er notgedrungen sich enthalte, in Sünde falle, (d. h.) damit er nicht, während er in der eigenen Ehe Schonung übe, nach einer fremden Verbindung verlange.

[28]) Strom. III 15, Stählin II 240, 14 ff.

zu tadeln sind, gibt er nicht zu erkennen. Zwischen den Zeilen ist aber doch zu lesen, daß sie seinem Ideal nicht entsprechen. Indes bemerkt er gleich darauf, daß der Apostel mit Recht sage, es sei besser zu heiraten als in Brunst zu stehen[29]). Damit pflichtet er ihm offenbar in der Auffassung der Ehe als eines erlaubten Mittels zur Befriedigung des Geschlechtstriebes bei. An seinem strengen Standpunkt scheint er also nicht unbedingt festzuhalten.

Klemens steht mit seiner Eheethik unter den katholischen Schriftstellern der Väterzeit nicht vereinsamt da. Nicht wenige und nicht die unbedeutendsten Denker aus ihnen bekennen sich zu ihr. So wandelt gleich sein großer Schüler Origenes († 253?) in seinen Spuren.

Auch er bekundet wiederholt die strenge Auffassung, daß die ordnungsgemäße Ehe nur der Fortpflanzung zu dienen hat. In einer seiner Predigten über die Genesis[30]) legt er die Beschneidung in allegorischer Weise aus. Als wahrhaft Beschnittener gilt ihm derjenige, der gegenüber den Regungen des Geschlechtstriebes die Herrschaft behält, der die vom Gesetz gezogenen Grenzen nicht mißachtet, der nur seine rechtmäßige Frau kennt und auch mit dieser nur der Nachkommenschaft wegen zu den zulässigen Zeiten Umgang hat[31]). Und in einer anderen Homilie zum näm-

[29]) *εἰκότως οὖν φησι· »κρεῖττον γαμεῖν ἢ πυροῦσθαι« ὅπως ὁ ἀνὴρ ἀποδιδῷ τῇ γυναικὶ τὴν ὀφειλὴν καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρί, καὶ μὴ ἀποστερῶσιν ἀλλήλους τῆς διὰ τῆς θείας ‹οἰκονομίας› εἰς γένεσιν δοθείσης βοηθείας.* Strom. III 15, Stählin II 240, 21 ff. Vgl. Strom. III 1, Stählin II 197, 14 f. Zur Frage einer zweiten Ehe verweist Klemens hier ebenfalls auf 1 Kor. 7, 9.

[30]) In Genesim homilia III. De circumcisione Abrahæ (n. 6). Wahrscheinlich um 244 zu Cæsarea gehalten. Bardenhewer II 31. 128.

[31]) Si quis igitur erga huiuscemodi motus non importunus exsistat, nec statutos legibus terminos superet, nec aliam feminam quam conjugem legitimam noverit et in ea quoque ipsa posteritatis tantummodo causa certis et legitimis temporibus agat, iste circumcisus præputio carnis suæ dicendus est. Mg. 12, 180 f. — Über die Eheethik des Origenes s. Capitaine, Origenes 126 ff. 184[1] a. Schl.

lichen Buche des A. T.[32]) warnt er davor, über die Töchter Lots allzu rasch den Stab zu brechen, weil sie in Ermangelung von Ehemännern durch blutschänderischen Verkehr mit ihrem eigenen Vater sich Nachkommenschaft zu verschaffen wußten[33]). Dieser Inzest war vielleicht keuscher als die Keuschheit so vieler. Die Ehefrauen mögen nur ihr Gewissen erforschen, ob sie wirklich bloß der Kinder wegen zu ihren Männern gehen und ob sie nach eingetretener Empfängnis von ihnen ablassen, wie die Töchter des Lot es taten! Gar manche Frauen frönen unaufhörlich der Lust, sind ärger als die Tiere. Denn diese wollen nach der Befruchtung vom Geschlechtsverkehr nichts mehr wissen. Nach dem Worte des Apostels sollen auch die Werke der Ehe zur Ehre Gottes verrichtet werden. Dies ist dann der Fall, wenn sie lediglich der Nachkommenschaft wegen erfolgen[34]).

Man sieht, Origenes teilt ganz den Standpunkt seines Lehrers. Das darf uns nicht wundern. Denn wie der Meister so erblickt auch der Schüler das sittliche Ideal in der Apathie, in der Leidenschaftslosigkeit. Die Vollkommenen haben keine Leidenschaften mehr[35]). Wer den Verkehr in der Ehe sucht aus Antrieb der Begierlichkeit, kann darum keine sittlich besonders lobenswerte Handlung vollbringen.

Der Adamantius folgt seinem Lehrer aber auch insofern, als er anderseits doch wieder deutlich genug zum Ausdruck bringt, daß die Ehe auch anderen Zwecken

---

[32]) In Gen. hom. V (n. 4). — [33]) Vgl. Gn. 19, 31ff. — [34]) Mg. 12, 191f.

[35]) Sel. in ps. 139, 6. . . . *δαίμονες . . . μετά τινων ἄλλων χρηστοφανῶν νοημάτων τὰ πονηρὰ νοήματα ἐπισπείρουσι· καὶ τοῦτο μόνον ἐπὶ τῶν τελείων ποιοῦσι, τῶν μὴ ἐχόντων πάθη· τοῖς γὰρ ἐμπαθέσι καὶ ἀκαθάρτοις καὶ φανερῶς ἐμβάλλουσι τοὺς λογισμούς, οὓς ἀπώσασθαι ἀδυνατοῦσιν.* Mg. 12, 1664. S. ferner Sel. ps. 49, 9. Danach wird das Eindringen in die Glaubenswahrheiten ermöglicht durch ein reines Leben, durch das Freisein von Leidenschaften. *Ὅσα διὰ τῆς πίστεως ἀκούομεν περὶ Θεοῦ, ταῦτα διὰ τοῦ καθαροῦ βίου γιγνώσκομεν τῶν πεπιστευμένων τὰς ἀποδείξεις διὰ τῆς ἀπαθείας λαμβάνοντες.* Mg. 12, 1440. Vgl. auch Redepenning I 205.

als nur der Fortpflanzung dient. Schreibt er doch in seiner Erklärung des Matthäus-Evangeliums[36]), daß der Ehemann, der Enthaltsamkeit übt, gar oft seiner Frau Anlaß geben kann zur Verletzung der ehelichen Treue, da er ihre fleischliche Begierde nicht stillt; ein Verhalten, das Origenes entschieden mißbilligt. Und als Beispiel von übergroßen Lasten, welche vom Herrn getadelte Sittenprediger, die selbst nicht tun, was sie lehren, anderen manchmal aufladen, ohne deren Kraft zu berücksichtigen, nennt er das Verbot des Heiratens[37]), ein Beweis, daß ihm die Ehe als remedium concupiscentiæ wohlbekannt ist. Ferner tut er dort, wo er sich zum Interpreten des ersten Korintherbriefes macht, der paulinischen Eheauffassung im wesentlichen keinen Eintrag. So führt er in einer Einleitung zum 7. Kapitel aus: Wenn die Menschen in geschlechtlicher Hinsicht fehlen, so tun sie das entweder durch ein Zuwenig oder durch ein Zuviel an Gehorsam gegen die Gebote. Beides ist verkehrt. Wenn du, obwohl du eine Frau hast, an diese nicht denkst, sondern sagst: Ich vermag enthaltsam zu sein und so reiner zu leben, so hast du dir damit ein hohes Ziel gesteckt. Aber sieh zu, daß nicht etwa deine Frau zugrunde gehe, indem sie deine Reinheit nicht ertragen kann![38]) In der darauffolgenden Erklärung des Textes gebraucht er[39]) einmal sogar die Wendung: Der eheliche Umgang ist gut mit Rücksicht auf die menschliche Schwäche.

Es begegnet uns somit wie bei Klemens von Alexandrien auch bei Origenes eine Unausgeglichenheit. Einerseits soll der Ehevollzug nur die Fortpflanzung zum Ziele haben, anderseits dient er doch auch der Zügelung menschlicher Begierlichkeit. Ja, es ist sogar verderblich, diese letztere Aufgabe der Ehe zu vernachlässigen.

---

[36]) Tom. 14 n. 24 Mg. 13, 1249. Der Mt.-Kommentar ist nach 244 zu Cæsarea verfaßt. Bardenhewer II 145.

[37]) Ser. com. in Mt. n. 10 Mg. 13, 1612. — [38]) Jenkins 500.

[39]) Z. 1 Kor. 7, 5. . . . *καλὸν οὖν ἐστι συγκαταβαίνειν μὲν διὰ τὴν ἀσθένειαν* . . . Jenkins 502.

Die mehr den Fragen der praktischen Theologie zugewandten okzidentalischen Schriftsteller, wenigstens jene des dritten und beginnenden vierten Jahrhunderts, betrachten — im Gegensatz zu den orientalischen Idealisten[39a]) — Ehe und eheliches Leben mehr mit den Augen des nüchternen Praktikers. In der Mehrzahl jedem eigentlichen Rigorismus abhold, erblicken sie darin wie der Völkerapostel ein erlaubtes und leichtes Schutzmittel gegen die Macht der Fleischeslust. Die Autoren, die sich hierüber vernehmen lassen, sind nicht gerade zahlreich, aber bedeutend genug.

Zu ihnen gehört wohl Tertullian, der geniale lateinische Kirchenschriftsteller des ausgehenden zweiten und beginnenden dritten Jahrhunderts. Auch er verteidigt gegenüber den Häretikern seiner Zeit die Ehe. Ihr Urheber ist Gott, sie ist ein Gut. Sie ist die Pflanzschule des Menschengeschlechtes, damit der Erdkreis erfüllt werde[40]). Bei der Lektüre seiner Schriften stößt

---

[39a]) Daß übrigens auch im Orient wenigstens am Ausgang des 2. und Beginn des 3. Jahrhunderts die Ehe ganz besonders auch als Mittel zur Bewahrung vor sittlichen Ausschweifungen galt und stark empfohlen wurde, zeigen zwei freilich nicht völlig orthodoxe Schriften, nämlich die Didaskalia und die Pseudoklementinen. Sie treten ähnlich wie später Chrysostomus mit Eifer für das Heiraten der jungen und selbst der älteren Leute ein, damit sie vor Hurerei bewahrt werden. Schmidt 274ff. Mg. 2, 41. 154.

[40]) Ad uxor. I 2., de monogam. 1., adv. Marc. I 29. Ludwig 122 f. 140 f., d'Alès, Tertullien 371, Preisker 188, Brandt 195. In seinem Kampfe gegen die zweite Ehe sucht er freilich das Heiraten in ein recht ungünstiges Licht zu rücken, es als ein Übel nachzuweisen, das nur wegen der nun einmal gegebenen Verhältnisse nicht vermieden werden kann und deshalb erlaubt ist. Seine Gedankengänge entbehren dabei keines geringen Maßes von Sophistik. Es fehlt nicht an Widersprüchen. Vgl. ad uxor. I 3., de monog. 3. „Gut ist's, kein Weib zu berühren. Also ist es schlecht, es zu berühren. Denn nur das Schlechte ist Gegensatz des Guten." Über die Bewertung der Ehe durch Tert. s. auch d'Alès, Tertullien 293 f. 370 ff., Dictionnaire IX 2 v. Mariage Sp. 2081 ff., Preisker 187, Brandt 194 ff.

man aber nirgends, auch nicht in den Werken der montanistischen Periode, auf den von den Orientalen aufgestellten Satz, daß die Ehe lediglich der Fortpflanzung dienen dürfe, dafür aber auf Wendungen, die genugsam andeuten, daß durch sie die Hitze des Fleisches gedämpft werden soll[41]).

Dort, wo er dem Vorwurf begegnet, daß seine Verwerfung der zweiten Ehe etwas Neues, der Tradition Widersprechendes sei, schreibt er[42]) den Satz: „Wenn der Paraklet heute die vollständige und unverkürzte Jungfräulichkeit und Enthaltsamkeit angeordnet (d. h. das Heiraten und den Gebrauch einer bereits bestehenden Ehe verboten) hätte, so daß man nicht einmal in einer einzigen Ehe die fleischliche Lust aushauchen dürfte, so würde er damit nichts Neues eingeführt haben." An anderer Stelle[43]) hebt er hervor, daß der Apostel das Heiraten erlaubt habe wegen der uns nachstellenden Versuchungen[44]). Es hat zwar den Anschein, daß er anderwärts damit nicht einverstanden ist, wenn eine Ehe eingegangen wird, um der Macht der Begierlichkeit zu begegnen. So heißt es in den zwei Büchern an seine Frau:[45]) „Zwei Arten menschlicher Schwäche machen, daß denen, die außerhalb der Ehe leben, das Heiraten als notwendig erscheint. Die erste ist eine sehr mächtige, nämlich die Begierlichkeit des Fleisches, die zweite die Begierde dieser Welt. Beide müssen von uns als Dienern des Herrn, welche der Wollust so gut wie der Hoffart des Lebens entsagt haben, verworfen werden." Tertullian hat damit jedoch nur seine eigenen Verhältnisse im Auge. Etwas später[46]) läßt er ja auch die Sorge um Nachkommenschaft nicht als berechtigtes Motiv zum Heiraten

[41]) Vgl. Ludwig 122. — [42]) De monog. 3. — [43]) Ad uxor. I 3.

[44]) Tert. weiß also sehr wohl, daß die Ehe auch eine Möglichkeit der erlaubten Befriedigung des Geschlechtstriebes ist. Es trifft darum die Bemerkung Moulards 75[107] nicht zu, daß er nur die Fortpflanzung als zulässiges Motiv für die Ehe kenne.

[45]) Ad uxor. I 4. — [46]) Ad uxor. I 5.

gelten, was sicherlich nicht von der Ehe schlechtweg verstanden werden kann, da sie sonst überhaupt verworfen wäre. Gewiß denkt er manchmal nicht allzu hoch von der Ehe als remedium concupiscentiæ. Bei seinem Rigorismus gerade hinsichtlich des Geschlechtslebens müßten wir uns wundern, wenn es nicht so wäre. Allein als sittlich verwerflich kennzeichnet er sie u. E. nicht[47]).

Deutlicher als Tertullian bekundet seine Auffassung von der Ehe als eines erlaubten Heilmittels gegen die menschliche Schwachheit der in der Mitte des dritten Jahrhunderts wirkende berühmte Martyrerbischof von Karthago, C y p r i a n († 258). Diejenigen, die im jungfräulichen Stande, obwohl sie sich denselben zunächst zum Ziele gesetzt haben, auf die Dauer nicht verharren wollen oder können, tun besser, wenn sie heiraten, als wenn sie durch ihre Fehltritte ins Feuer fallen[48]). So lautet seine Antwort, die er mit mehreren Mitbischöfen seinem Amtsgenossen Pomponius auf eine diesbezügliche Anfrage erteilt. Die Berührung mit dem hl. Paulus liegt auf der Hand[49]).

Gar keinen Zweifel über die gleiche Eheauffassung läßt ein anderer, wiederum ein halbes Jahrhundert später schreibender Afrikaner, nämlich L a k t a n z[50]).

In seinem bedeutendsten, wohl zwischen 305 und 310

---

[47]) Er spricht zwar ad uxor. II 3 von „m a k e l v o l l e n Heimlichkeiten der Ehe“ (matrimonii secreta maculosa). Nach dem Zusammenhang und wenn man nicht, was bei Tert. allerdings nicht ausgeschlossen ist (vgl. Brandt 197 f.), einen Widerspruch annehmen will, denkt er kaum an einen sittlichen Makel. Er schreibt u. a. von der Ehe mit einem Heiden: „Selbst die makelvollen Heimlichkeiten der Ehe werden wohl nicht mehr wie bei Heiligen als geschlechtliche Pflichten mit jener Ehrbarkeit, wie sie die Notwendigkeit selbst auferlegt, vor sich gehen, gleichsam vor dem Angesicht Gottes, mit Bescheidenheit und Mäßigung.“

[48]) Ep. 62 Ml. 4, 366 f.

[49]) Die starke Berührung mit Paulus betont bes. d'Alès, Cyprien, z. B. S. 322 u. auch sonst. S. Preisker 233.

[50]) S. Heinig 73.

verfaßten Werke, den Religiösen Unterweisungen[51]), bringt er[52]) u. a. auch zur Sprache, wie stark der Geschlechtstrieb ist und wie ihn der Teufel benützt, um den Menschen zu allen möglichen Schandtaten zu verführen. Sodann fährt er weiter: „Wenn die Wollust solche Untaten zur Folge hat, dann gilt es sich mit aller Kraft zum Widerstand gegen sie zu wappnen. Wer ihre Triebe nicht zu beherrschen vermag, der halte sie innerhalb einer rechtmäßigen Ehe im Zaum. Dort kann er das, wonach sein sehnlichstes Verlangen geht, erreichen, ohne daß er in eine Sünde fällt“[53]). Dabei betont er scharf genug, daß dies nicht der einzige und Hauptzweck der geschlechtlichen Verbindung ist. Wie Gott uns Augen gegeben hat nicht wegen der Lust beim Schauen, sondern um bei den notwendigen Beschäftigungen sehen zu können, so hat er auch die Zeugungsorgane nur zum Erwerb von Nachkommenschaft geschaffen[54]). Unsittlich ist ihm darum die Hingabe an die Lust um der Lust willen. Das ist ihm Zerstörung der sittlichen Ordnung. Wer der Begierde sich hingibt, der ordnet den Leib der Seele über, der überantwortet sie dem Tode[55]).

Weil die Ehe auch der Beherrschung des Geschlechtstriebes dient, darum ist Laktanz auch kein Gegner des ehelichen Umgangs zur Zeit der Schwangerschaft. Gerade deswegen, damit der Mann nicht durch die sinnliche Lust genötigt wird, unzüchtigen Verkehr anzustreben, hat der Schöpfer es so eingerichtet, daß die Frau, auch wenn sie gesegneten Leibes ist, gegen ihren Gatten keinen Widerwillen empfindet. Bei den übrigen Lebewesen ist es anders. Nach der Befruchtung sträuben sich die weiblichen Tiere gegen eine Verbindung mit den männlichen[56]). Menschen und Tiere lassen sich also nach Laktanz hinsichtlich des Geschlechtslebens nicht in

---

[51]) S. Bardenhewer II 531 ff.

[52]) Lib. VI c. 23. De tactus voluptate et libidine atque de matrimonio et continentia. Ml. 6, 716 ff.

[53]) Ml. 6, 717. — [54]) Ml. 6, 718. — [55]) Ebd. — [56]) Ml. 6, 719.

allem miteinander vergleichen. Das Verhalten der Tiere kann nicht ohne weiteres als Richtschnur für den Menschen hingestellt werden.

Im Verlaufe des vierten Jahrhunderts bekennen sich nun auch manche orientalische Väter uneingeschränkt zu einer milderen Eheauffassung.

So ist vielleicht der große Kappadokier Basilius († 379) dazuzuzählen. In einem seiner Briefe, in dem er die Unzulässigkeit der Ehe mit der Schwägerin dartut, bemerkt er, daß die zweite Ehe ein Heilmittel gegen die Unzucht, aber kein Hilfsmittel für Zügellosigkeit sei. Der Apostel sage nur: Wer sich nicht enthalten kann, der heirate, nicht aber, es sollen jene, welche in die Ehe treten, die Gesetze übertreten[57]).

Vor allem aber betrachtet Johannes Chrysostomus († 407) wie keiner vor ihm die Ehe als remedium concupiscentiæ. „Wozu ist die Ehe von Gott gegeben?" so fragt er in einer seiner Homilien[58]). „Höre, Paulus!" so fährt er weiter. „Dieser sagt: Zur Verhütung von Unzucht habe jeder seine Frau. Er sagt nicht: um der Armut zu entgehen und reich zu werden, sondern was? Daß wir die Unzucht meiden, die Begierde zügeln, daß wir mäßig leben, Gott gefallen, uns mit einer Frau begnügen. Das bringt uns die Ehe ein, das ist ihre Frucht. . . . Deswegen soll der Ehestand Ziel unseres Strebens sein, damit wir mit seiner Hilfe ein züchtiges Leben führen." — In seiner Schrift über die Jungfräulichkeit[59]) nennt dieser Kirchenlehrer die Ehe einen Schutzhafen für die Enthaltsamkeit, in dem wir vor den Wogen der Wollust geborgen sind. Die Zügelung der sexuellen Triebe als Aufgabe der Ehe unterstreicht er so stark, daß sie gegenüber der Fortpflanzung als die weit wichtigere erscheint. Er weist darauf hin, daß Paulus nicht der Erzeugung vieler Kinder wegen, sondern um die Menschen vor der Versuchung durch den Satan zu

[57]) Ep. 160 (ao. 370—378) Mg. 32, 628.

[58]) Quales ducendae sint uxores n. 5 Mg. 51, 232.

[59]) De virg. c. 9 Mg. 48, 539.

schützen, zum ehelichen Umgang anleite[60]). Um die jungen Leute vor sittlichen Verfehlungen zu bewahren, fordert Chrysostomus die Eltern auf, sie baldigst zu verheiraten[61]). Gott hat durch das Mittel der Ehe Vorsorge getroffen, daß man gegenüber den Anstürmen der sinnlichen Natur die Herrschaft nicht verliere[62]). Ja, der Heilige gelangt sogar zur Lehre: Als einziger wahrer Grund zum Heiraten kann nur die Verhütung von Unzucht gelten. *Ὥστε μία τίς ἐστι γάμου πρόφασις, τὸ μὴ πορνεύειν, καὶ διὰ τοῦτο τὸ φάρμακον εἰσενήνεκται τοῦτο*[63]).

Zu einer solchen These kam er infolge einer eigenartigen Ansicht, die er mit anderen Vätern, z. B. Augustin[64]) teilte, nämlich daß von dem ursprünglichen[65]) doppelten Zwecke der Ehe, der Erzeugung von Nachkommenschaft und der Zügelung des Sexualtriebes, der erstere nunmehr in den Hintergrund getreten sei, da ja die Erde eine genügende Bevölkerung aufweise, so daß das Hauptgewicht jetzt auf den letzteren gelegt werden müsse[66]).

---

[60]) Ebd. c. 19. Mg. 48, 547.

[61]) In ep. I ad Thessal. c. 4 homil. 5 n. 3. Mg. 62, 426.

[62]) Expos. in psalm. 43 Mg. 55, 181 . . . Deus tuæ quieti et honori prospexit, ut et naturæ rabiem per uxorem conpesceres, et hoc absque ullo periculo faceres et ab omni turpitudine et dedecore liberareris.

[63]) In illud: Propter fornicationes uxorem n. 3 Mg. 51, 213. Vgl. Baur 312.

[64]) S. Mausbach, Die Ethik d. h. Augustin I 422; ferner Gregor v. Nazianz, Carm. lib. 1 sect. 2 poëmata moralia I ad laudem virginitatis, vers. 117 sqq. Mg. 37, 531 f.

[65]) Den Ursprung der Ehe sieht Chrysostomus im Sündenfall. Durch ihn kam der Tod in die Welt und seitdem beherrscht den Menschen die Konkupiszenz. Um den schlimmen Wirkungen der beiden zu begegnen, ist die Ehe eingeführt. S. hierüber die gute Darstellung bei Moulard 62 ff. Baur 312. Noch 1341 erscheint in der unter Benedikt XII. gemachten Zusammenstellung der Irrtümer, denen die Armenier angeblich huldigten, diese Lehre. Hefele 6, 654 f.

[66]) De virg. c. 19. Cum liberorum procreandorum causa proditum est matrimonium tum multo magis ad naturæ ardorem restinguen-

Es hieße unseren Kirchenlehrer gründlich mißverstehen, sollte etwa aus dem Dargelegten gefolgert werden, daß er der Vereitelung des primären Ehezweckes, dem abusus matrimonii, das Wort rede. Ein solcher Gedanke liegt ihm völlig ferne. Um die Erhaltung des Menschengeschlechts, das allein will er zum Ausdruck bringen, braucht niemand sich besondere Sorgen zu machen, dieselbe ist gesichert und ist für die Menschen keineswegs die vordringlichere Angelegenheit. Viel wichtiger ist die Hintanhaltung von sexuellen Verfehlungen. Diese muß für einen Christen der eigentliche und hauptsächlichste Beweggrund zum Heiraten sein.

Nach Chrysostomus haftet am ehelichen Beischlaf zur Verhütung unzüchtigen Tuns kein sittlicher Makel. Sonst könnte er nicht Worte finden wie die folgenden: „Die Ehe ist gut. Sie erhält den Mann in der Mäßigkeit und läßt ihn nicht in der Lust untergehen. Darum klage sie nicht an! Sie hat das hervorragend Gute, daß sie die Glieder Christi nicht zu Gliedern der Hure werden läßt, daß der Tempel des Heiligen Geistes nicht entweiht und unrein wird“[67]). — Freilich viel höher stellt er die Jungfräulichkeit. Wenn auch die Ehe ehrenwert ist, so bewirkt sie nach ihm lediglich, daß derjenige, der sie gebraucht, nicht befleckt wird. Als heilig erweist sie ihn noch nicht. Wohl aber tut das die Jungfräulichkeit[68]). Daß er darum für den Mangel an Selbstbeherrschung in der Ehe, obwohl er diese wiederholt im Interesse der Keuschheit empfiehlt, kein Lob übrig hat, wäre, auch wenn er dies nicht ausdrücklich sagte[69]), selbstverständlich.

---

dum . . . . . Principio enim, ut dicebam, duplicem hanc occasionem habebat; sed deinde terra ac mari atque orbe repleto, unus dumtaxat prætextus est reliquus, nequitiæ ac libidinis abolitio. Mg. 48, 547. S. ferner In illud: Propter fornicationes uxorem n. 3 Mg. 51, 212 f.

[67]) De virg. c. 25 Mg. 48, 550.

[68]) Ebd. c. 30 Mg. 48, 554. Vgl. auch Dictionnaire IX 2 v. Mariage Sp. 2090.

[69]) De virg. c. 34 . . . . . matrimonium, ubi eo plus satis utare, tum maxime laudis omnis expers. Mg. 48, 556 f.

Die zeitgenössischen und späteren Väter, jedenfalls die abendländischen, pflichten Chrysostomus in seiner Eheauffassung und Ehemoral nicht bei. Sie kehren zur Strenge eines Klemens von Alexandrien und Origenes und der ersten Christen zurück.

Vom Ambrosiaster und von Ambrosius läßt sich das allerdings noch nicht oder wenigstens nicht voll behaupten.

Nach jenem Kommentar zu den Paulinen aus der Zeit des Papstes Damasus (366—384), den das Mittelalter wohl mit Unrecht Ambrosius zugeschrieben hat[70]), mahnt der Apostel in 1 Kor. 7, 5[71]) zu nur zeitweiliger Enthaltung, um dem Teufel keine Gelegenheit zur Versuchung zu lassen. Denn wenn die Frau, so meint der Verfasser, der Kindererzeugung wegen zur Ehe genommen wird, bleibt nicht viel Zeit zum Gebrauch der Ehe übrig. Muß ja doch nach dem Gesetze auch an Fest- und Bittagen, ferner zur Zeit der Schwangerschaft wie einige Zeit nach der Geburt darauf verzichtet werden. Es ist also hier auf die Anschauung Bezug genommen, daß der Ehezweck allein in der Erwerbung von Nachkommenschaft gelegen ist. Sie erfährt keine Ablehnung. Aber auch die paulinische Eheauffassung wird nicht verworfen. Der Verfasser weiß beide zu vereinigen. Der zweite Zweck, die Zügelung der Begierlichkeit, dies geht aus seiner kurzen Darlegung wohl hervor, darf nur so lange verfolgt werden, als der erste Zweck noch erreichbar ist. Diese Zeit ist aber nur kurz. Darum die Mahnung des Apostels, sie zu benützen, um sich gegen den Widersacher zu schützen.

Ambrosius († 397), obwohl der glänzendste Lobredner der Virginität, tritt der Würde der Ehe nicht zu nahe. Der Völkerapostel „hat seine Mahnung zur Jungfräulichkeit so gehalten, daß die Heiligkeit der Ehe nicht

---

[70]) Bardenhewer II 520 ff. Der Verfasser steht bis heute noch nicht sicher fest.

[71]) Ad v. „Ne vos tentet Satanas propter intemperantiam vestram" Ml. 17, 217.

darunter leidet", schreibt er z. B. in seinem Buche über die Witwen[72]). „Das eheliche Band ist nicht wie eine Sündenschuld zu fliehen"[73]). Dabei ist er sich bewußt, daß das eheliche Leben außer der Erhaltung des Menschengeschlechtes auch noch andere Zwecke hat. Heißt es doch in derselben Schrift: „Da der Apostel gesagt hat, besser sei heiraten als in Brunst zu stehen, hat er offenbar das Heiraten als Heilmittel angeraten, damit derjenige, der sonst Gefahr liefe, bewahrt bleibt"[74]).

Er zieht aber ähnlich wie der Ambrosiaster der geschlechtlichen Betätigung innerhalb der Ehe zeitliche Grenzen, die immerhin eine gewisse Strenge verraten. „Solange die Vollkraft der Jahre dauert, solange Hoffnung auf Kindersegen besteht, solange erfahrungsgemäß Zeugungsfähigkeit statthat, mag auch dem Verlangen nach Geschlechtsverkehr stattgegeben werden"[75]). Im späteren Alter hat der Beischlaf etwas Beschämendes an sich, es haftet ihm der Verdacht der Unenthaltsamkeit an[76]). „Selbst junge Gatten schützen zumeist das Verlangen nach Kindern vor und glauben so das Feuer ihres Alters mit dem Wunsche nach Kindersegen entschuldigen zu sollen. Wie viel schmachvoller wäre für Betagte ein Tun, das selbst Jugendliche einzugestehen sich schämen"[77]).

Ganz besonders aber verurteilt er den Gebrauch der Ehe zur Zeit der Schwangerschaft. Er weist wie schon andere vor ihm auf das Beispiel der Tiere und selbst des Ackerbodens hin. Die Tiere, so legt er dar, geben durch die stumme Sprache ihres Verhaltens kund, daß sie vom Trieb nach Geschlechtserhaltung, nicht von der

---

[72]) De vid. c. 13 n. 79 Ml. 16, 259. Müller, christl. Kulturvölker 43.

[73]) Ebd. c. 13 n. 81 Ml. 16, 259.

[74]) Ebd. c. 2 n. 12 Ml. 16, 238. De Abraham lib. 1 c. 7 n. 59: Nulli licet scire mulierem præter uxorem. Ideoque conjugii tibi datum est jus, ne in laqueum incidas et cum aliena muliere delinquas. Ml. 14, 442.

[75]) Komment. z. Lk. 1, 24, 25. n. 43 Ml. 15, 1551.

[76]) Ebd. — [77]) Ebd.

Gier nach Geschlechtsbefriedigung beseelt sind. Denn wenn sie begattet sind, frönen sie nicht mehr dem geschlechtlichen Umgang. Und auch die Erde ruht oftmals aus vom Werk der Fruchterzeugung und straft, wenn ungestüme menschliche Gier sie mit zu häufiger Samenart vergewaltigt, den Landmann und kehrt die Fruchtbarkeit in Unfruchtbarkeit. Wer mit seiner Frau, solange sie in gesegneten Umständen sich befindet, die Ehe gebraucht, der nimmt auf das Kind und auf Gott keine Rücksicht. Die Hand Gottes ist es, welche im Mutterleib den Menschen bildet. „Gott schafft darin und du willst das stille Heiligtum des Mutterleibes durch Wollust schänden? Nimm dir entweder das Tier zum Beispiel oder aber fürchte Gott!" so ruft er aus[78]).

Die Verwerfung des Beischlafs mit Schwangeren begegnet uns auch im Orient um jene Zeit, nämlich in den sogenannten Apostolischen Konstitutionen, einer wohl um 400 in Syrien entstandenen Sammlung kirchenrechtlichen Stoffes. „Auch mit ihren gesegneten Frauen sollen (die Ehemänner)," so heißt es dort, „keinen Umgang haben." Motiviert wird dieses Verbot mit dem Hinweis auf die Verwerflichkeit eines Ehegebrauchs aus Gründen der Lust. „Denn," so lautet der Text weiter, „ein solcher Verkehr geschieht nicht der Nachkommenschaft, sondern der Lust wegen. Es geziemt sich aber nicht, von der Lust sich beherrschen zu lassen, wenn man bestrebt ist, sich Gott hinzugeben"[79]).

Hieronymus († 420) hat gegenüber Jovinian in beinahe leidenschaftlicher Weise den Vorzug der Virginität vor der Ehe verteidigt[80]). In seinem Eifer versteigt er sich aber dabei nicht selten zu Äußerungen, welche der Würde der Ehe nicht mehr gerecht werden[81]) und

[78]) Ebd. n. 44 Ml. 15, 1551 f. — [79]) Lib. 6 c. 28 Mg. 1, 985.

[80]) Adversus Jovinianum libri duo. Ml. 23, 211 f. Verfaßt 393. Bardenhewer III 632.

[81]) Hieronymus erregte selbst in kirchlichen Kreisen Widerspruch. Es wurde ihm der Vorwurf gemacht, daß er wie Tatian und die Manichäer die Ehe verwerfe. Sein Jugend- und Studienfreund, der

bewegt er sich öfter in Beweisgängen, die an Sophistik denen des überstrengen Tertullian nicht nachstehen. So schreibt er wie dieser zu 1 Kor. 7, 1: „Wenn es gut ist, kein Weib zu berühren, dann ist es doch etwas Böses, ein solches zu berühren. Wenn nun trotzdem den ehelichen Werken gegenüber Nachsicht geübt wird, so nur deshalb, um noch Schlimmeres zu verhüten. Welchen Wert hat aber ein Gut, das nur mit Rücksicht auf die Verhütung von noch Schlimmerem zugestanden wird?“[82]) Im Hinblick auf 1 Kor. 7, 5 sagt er: „Was ist das für ein Gut, das dem Gebet hinderlich ist, welches den Empfang des Leibes Christi nicht gestattet? Solange ich die Pflicht eines Ehemannes erfülle, erfülle ich nicht die Pflicht der Enthaltsamkeit. Derselbe Apostel aber befiehlt an anderer Stelle (1 Thess. 5, 17) allzeit zu beten. Ist es eine Notwendigkeit, allzeit zu beten, dann darf man sich nicht den ehelichen Werken hingeben. Denn so oft dem Weibe die Pflicht geleistet wird, ist das Beten unmöglich“[83]). Mit Beziehung auf den Ausspruch des hl. Paulus, er wolle mit der Anempfehlung des „Wiederzusammenkommens“ nach zeitweiliger Enthaltung nur ein Zugeständnis machen, meint dieser Kirchenlehrer: Wenn wir etwas tun, was dem Willen des Apostels entspricht, so vollbringen wir etwas Verdienstvolles. Wenn er uns aber für ein Tun Nachsicht gewährt, so muß darin doch ein Mißbrauch liegen[84]).

Solche Sätze verraten deutlich die Anschauung, daß das, was in der Ehe vor sich geht, wenn nicht sittlich schlecht, so doch minderwertig ist. Als unsittlich will

---

angesehene römische Senator Pammachius, wollte sogar die in Rom verbreiteten Exemplare der Schrift gegen Jovinian einziehen. Hieronymus sandte ihm eine umfangreiche Verteidigungsschrift. Bardenhewer III 632. Vgl. auch Müller, christliche Kulturvölker 47 ff., bes. Dictionnaire IX 2 v. Mariage Sp. 2091 ff.

[82]) Lib. 1 c. 7 Ml. 23, 218. Derselbe Gedankengang auch c. 9 (z. 1 Kor. 7, 9) Ml. 23, 222 f.

[83]) Lib. 1 c. 7 Ml. 23, 220. — [84]) Lib. 1 c. 8 Ml. 23, 221.

Hieronymus das eheliche Verhältnis keineswegs kennzeichnen. Das könnte er auch nicht. Sagt doch der Apostel ausdrücklich: „Es sündigt (einer) nicht, wenn seine Jungfrau heiratet“ (1 Kor. 7, 36). Ja, noch mehr: „Wer seine Jungfrau verheiratet, t u t g u t“ (1 Kor. 7, 38). Er kommt darum trotz allem zu dem Schlusse, daß zwischen Ehe und Jungfräulichkeit ein Unterschied besteht wie zwischen Nichtsündigen und Guthandeln, ja zwischen dem Guten und dem Besseren[85]).

Als völlig untadelig erscheint diesem Kirchenvater der usus matrimonii — und darin zeigt sich seine Rückkehr zur Strenge Früherer — nur dann, wenn er lediglich vom Willen zum Kind veranlaßt und geleitet wird. Das schwingt schon bei seinen Darlegungen über die Ehe in der Schrift gegen Jovinian manchmal als Unterton mit, tritt aber anderwärts an ein paar Stellen deutlich zutage. So in seinem Kommentar[86]) zu Gal. 5, 19—21, wo er den dortigen Lasterkatalog bespricht[87]). Die Schrift rechnet nach Hieronymus zur i m m u n d i t i a und l u x u r i a auch die e h e l i c h e n W e r k e, wenn sie nicht mit Scheu und Ehrbarkeit, gleichsam unter den Augen Gottes verrichtet werden (so nämlich), daß sie n u r i m D i e n s t e d e s K i n d e s s t e h e n. In seiner Erklärung des Epheserbriefes[88]) drückt er den Gedanken aus, daß in einer richtigen Ehe nichts um der fleischlichen Lust willen geschieht. Wenn die Forderung des hl. Paulus (5, 24), daß die Frauen ihren Männern

[85]) Lib. 1 c. 13. . . . . Si quis autem considerat virginem suam, i. e. carnem lascivire et ebullire in libidinem nec refrenare se potest, duplex ei incumbit necessitas, aut accipiendæ conjugis aut ruendi; quod vult faciat, non peccat, si nubat: faciat, inquit, quod vult, non quod debet. Non peccat, si ducit uxorem; non tamen bene facit, si duxerit. . . . . Tantum est igitur inter nuptias et virginitatem, quantum inter non peccare et bene facere; immo ut levius dicam, quantum inter bonum et melius. Ml. 23, 231 f.

[86]) Verfaßt 386 oder 387. Bardenhewer III 625.

[87]) Ml. 26, 415.

[88]) Ebenfalls 386 oder 387 verfaßt. Bardenhewer III 625.

unterwürfig sein sollen, wie Christus der Kirche untertan ist, in der Ehe erfüllt wird, dann leben Mann und Frau in einer heiligen Verbindung und dienen niemals ihren fleischlichen Trieben[89]). Unser Exeget hört den Einwand: Der Apostel schreibt doch selbst an die Korinther, daß der Mann der Frau die Pflicht leisten soll und die Frau dem Manne. Darauf ist seine Antwort: Zwischen den Korinthern und den Ephesern bestand ein großer Unterschied. Die Korinther waren noch Anfänger und Schwächlinge im christlichen Leben. Unter ihnen herrschte noch Spaltung und Unzucht wie kaum unter Heiden. Deswegen gestattete ihnen Paulus das „Wiederzusammenkommen", damit sie nicht vom Satan (zu schlimmeren Dingen) versucht würden. Die Verzeihung für solches Tun entsprach aber eigentlich nicht seinem Willen, sondern er wollte damit nur ein Zugeständnis machen. Die Epheser dagegen, unter denen er drei Jahre gewirkt hatte, belehrte er anders. Es hat nun jeder, so fährt Hieronymus fort, die Wahl, entweder den Korinthern zu folgen oder den Ephesern, und so die Möglichkeit, gerettet zu werden entweder im Knechtsdienst eines Korinthers oder in der Freiheit eines Ephesers. Es heißt aber „Wehe den Schwangeren und Säugenden am Tage des Gerichtes". Damit sind eigentlich die Werke der Ehe gemeint. Darum müssen wir mit Aufgebot aller Kräfte mehr den Ephesern als den Korinthern nacheifern[90]).

Bald nachher faßt er sein sittliches Urteil über den Ehegebrauch folgendermaßen zusammen: Zum Zweck der Fortpflanzung eheliche Werke vollbringen, ist erlaubt. An seiner Frau aber die Lust genießen, wie es beim Verkehr mit Dirnen geschieht, ist verwerflich. Infolgedessen mögen die Eheleute wohl einsehen, daß sie sich nach eingetretener Empfängnis mehr dem Gebete

[89]) Z. Eph. 5, 24. Si enim ita uxor subjicienda viro est ut Christo ecclesia, inter virum et uxorem erit sancta conjunctio et numquam corporis servient passionibus. Ml. 26, 531.

[90]) Ml. 26, 531 f.

als dem fleischlichen Umgang widmen müssen. Was die unvernünftigen Tiere infolge ihres Naturtriebes tun, nämlich daß sie sich nach der Befruchtung bis zur Geburt nicht mehr paaren, das sollen die Menschen freiwillig beobachten, damit ihnen aus ihrer Enthaltung von der Lust Lohn erwächst[91]).

Man sieht, auch Hieronymus ist in seiner Eheauffassung von Gedanken der stoischen und pythagoreischen Ethik beeinflußt[92]).

Eine kurze Rückschau läßt uns nun folgendes feststellen: In den vier ersten christlichen Jahrhunderten lautete auf katholischer Seite das Urteil über den sittlichen Charakter des Ehevollzugs nicht in allen Punkten einheitlich. Wohl fiel es niemand ein, die sittliche Erlaubtheit und Güte des im Dienste der Fortpflanzung stehenden Ehegebrauchs in Zweifel zu ziehen. Das wäre gnostisch-manichäisch gewesen. Von gnostischen Ideen wollten sich aber die Vertreter der katholischen Lehre frei wissen, selbst jene, die das Lob der Virginität mitunter zu sehr auf Kosten der Ehe sangen. Die Anschauungen gingen aber auseinander in der Frage nach den sonstigen erlaubten Zwecken und Motiven des actus conjugalis. Die Mehrheit glaubte, das Kind und den Willen zum Kind als allein zulässigen Zweck bzw. Beweggrund ansehen zu dürfen. Dämpfung der fleischlichen Begierde oder gar Geschlechtsgenuß galten ihnen als tadelhaftes Ziel und Motiv. Die Wurzeln solcher Anschauung lagen zunächst wohl in der idealen Auffassung vom Geschlechtsleben, zu der sich das junge Christentum, nicht zuletzt schon aus bewußter Gegen-

[91]) Z. Eph. 5, 25 ff. Ml. 26, 532.

[92]) Deutlich bekundet er dieses in seiner Schrift gegen Jovinian lib. I c. 49. . . . Unde et Sextus in sententiis: „Adulter est", inquit, „in suam uxorem amator ardentior". In aliena quippe uxore omnis amor turpis est, in sua nimius. Sapiens judicio debet amare conjugem, non affectu. Non regnat in eo impetus voluptatis, nec præceps fertur ad coitum. Nihil est fœdius quam uxorem amare quasi adulteram. Ml. 23, 281. Vgl. Seneca ob. S. 28.

sätzlichkeit gegen die sexuelle Verwilderung des Heidentums aufschwang, aber anderseits auch in stoisch-pythagoreischen Lehren, die sich auch christliche Schriftsteller unbedenklich zu eigen machten. Ein anderer Teil, er scheint in der Minderheit geblieben zu sein, sah im Einklang mit dem hl. Paulus in der Ehe nicht bloß eine Quelle neuen menschlichen Lebens, sondern auch ein Mittel zur Fernhaltung sexueller Verfehlungen und hielt darum einen Ehevollzug zu letzterem Zwecke nicht minder für erlaubt.

§ 4

Die Lehre des hl. Augustin

Das Bedeutendste, was in der Väterzeit über den Gegenstand unserer Untersuchung geschrieben wurde, stammt aus der Feder des größten unter den abendländischen Kirchenlehrern, des hl. Augustin († 430). Seine Ausführungen wurden richtunggebend für ein ganzes Jahrtausend und darüber. Er stellte im wesentlichen keine neuen Grundsätze für die Beurteilung von Ehe und ehelichem Leben auf. Er teilte die strenge Auffassung, die, wie unsere bisherigen Darlegungen ersehen lassen, im christlichen Altertum breiten Boden gewonnen hatte. Aber er schaffte die Unklarheit und Unausgeglichenheit, die uns bei früheren Vätern aufgefallen ist, aus der Welt und wußte eine Begründung zu geben, welche lange Zeit fast ungeteilten Beifall fand.

Hat Hieronymus gegenüber der Ehe ab und zu eine nicht zu leugnende Geringschätzung an den Tag gelegt, so läßt Augustin auf sie keinen Schatten fallen. Nicht bloß in seinem Kampfe gegen die Feinde der Ehe, die Manichäer, und in seinen Debatten mit dem Pelagianer Julian, sondern auch in Schriften, wo die Versuchung, ihren Glanz zu mindern, nicht allzu ferne gewesen wäre, wie in seinen Abhandlungen über die Jungfräulichkeit, die Witwenschaft, tritt er ihr niemals zu nahe[1]).

[1]) S. Mausbach, Die Ethik d. h. Aug. I 319 f.

Seine hohe Auffassung von der Ehe bekundet sich schon in dem Titel der einen Schrift, die er ihr gewidmet hat: De b o n o conjugali[2]). Die Ehe ist ihm ein Gut, nicht bloß das kleinere Übel im Vergleich zur Unzucht. Die letztere Vorstellung wehrt der Kirchenvater ausdrücklich ab[3]). „Das Gute, das die Ehe besitzt und wodurch sie gut ist, ist dreifach: Die Treue, die Nachkommenschaft, das Sakrament. Die Treue sieht darauf, daß kein geschlechtlicher Verkehr neben dem Eheband stattfindet. Die Nachkommenschaft, daß die Kinder liebend angenommen, gütig ernährt, gewissenhaft erzogen werden. Das Sakrament, daß die Ehe nicht geschieden wird und ein Entlassener oder eine Entlassene sich nicht wieder verheiratet"[4]). Die Ehe ist Augustin die gottgewollte Einrichtung zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes. Sie hat nach ihm freilich auch einen weitergehenden, das geistige und soziale Leben der Gatten bereichernden Zweck[5]). Aber die Erzeugung von Nachkommenschaft und ihre Erziehung zu Gotteskindern ist doch (objektiv) die erste und wesentlichste

---

[2]) Ml. 40, 373 ff.

[3]) De bon. conj. c. 8 n. 8: „Honorabiles ergo nuptiæ in omnibus et thorus immaculatus" (Hebr. 13, 4). Quod non sic dicimus bonum, ut in fornicationis comparatione sit bonum; alioquin duo mala erunt, quorum alterum peius. Ml. 40, 379.

[4]) De Gen. ad. litt. lib. 9 c. 7 n. 12 Ml. 34, 397. Von den Gütern der Ehe spricht Augustin noch an verschiedenen Stellen, so z. B. de bon. conj. c. 24 n. 32 Ml. 40, 394; de nupt. et conc. lib. 1 c. 10 n. 11—13 Ml. 44, 420 f.; C. Jul. Pel. lib. 3 c. 25 n. 57 Ml. 44, 731 f.; ebd. lib. 5 c. 12 n. 46 Ml. 44, 810.

[5]) De catech. rud. c. 18 n. 29 . . . . Fecit illi etiam (in) adjutorium feminam, non ad carnalem concupiscentiam . . . ., sed ut haberet et vir gloriam de femina, cum ei præiret ad Deum, seque illi præberet imitandum in sanctitate atque pietate; sicut ipse esset gloria Dei, cum eius sapientiam sequeretur. Ml. 40, 332. S. auch de bon. conj. c. 3 n. 3 Ml. 40, 375; Mausbach, Die Ethik d. h. Aug. I 322; Peters 15.

Aufgabe dieser Institution. Propagatio itaque filiorum ipsa est prima et naturalis et legitima causa nuptiarum[6]).

Die Fortpflanzung hat aber den Geschlechtsverkehr zur Voraussetzung. Ist die Ehe gut, dann kann auch diesem nichts Sündhaftes eigen sein[7]). Der Bischof von Hippo sagt denn auch ausdrücklich: Conjugalis concubitus generandi gratia non habet culpam[8]). Er hält es für eine Torheit, wegen der sinnlich-physiologischen Ähnlichkeit mit dem unlauteren Verkehr den Vollzug der Ehe zum Zwecke der Kindererzeugung als unrein zu verabscheuen[9]).

Allein die Beziehung des geschlechtlichen Umgangs zur Fortpflanzung erscheint ihm so notwendig, daß er den ehelichen Akt, der aus anderen Motiven erfolgt, für sündhaft ansieht. Nur der Gehorsam gegen die Forderung des anderen Ehegatten bildet noch einen zulässigen Beweggrund[10]). Wiederholt spricht er das aus. So z. B. Sermo 9 c. 11 n. 18: Cum ipsa uxore si exceditur concumbendi modus procreandis filiis debitus, iam peccatum est. . . . Quando tu uti uxore amplius quam necessitas procreandorum liberorum cogit, volueris, iam peccatum est[11]). Die wahre eheliche Keuschheit, so sagt er an anderer Stelle[12]), meidet die Beiwohnung zur Zeit des monatlichen Unwohlseins, der Schwangerschaft und sobald keine Empfängnis mehr möglich ist wegen vor-

[6]) De conj. adult. lib. 2 c. 12 n. 12 Ml. 40, 479; Peters 14; Rademacher b. Faßbender 802.

[7]) S. Mausbach, Die Ethik d. h. Aug. I 321.

[8]) De bon. conj. c. 6 n. 6 Ml. 40, 377. Vgl. auch En. in psalm. 50, 7 Ml. 36, 591 f: Non ergo ideo in iniquitate concipiuntur homines, et in peccatis in utero a matribus aluntur, quia peccatum est misceri conjugibus.

[9]) De Gen. ad litt. lib. 9 c. 8 n. 13 Ml. 34, 397; Mausbach, Die Ethik d. h. Aug. I 320.

[10]) Reddere debitum conjugale nullius est criminis. De bon. conj. c. 7 n. 6 Ml. 40, 378.

[11]) Ml. 38, 88; vgl. Serm. 51 c. 13 n. 22 Ml. 38, 345.

[12]) C. Jul. Pel. lib. 3 c. 21 n. 43 Ml. 44, 724.

gerückten Alters. Sie läßt sich auch nicht vom Verlangen nach Geschlechtsgenuß, sondern nur von der Hoffnung auf das Kind dazu bewegen.

Wohl ist nach dem großen Afrikaner die Ehe auch ein remedium infirmitatis[13]), ein humanitatis solatium[14]), ægrotis remedium[15]). Die Gatten schulden einander die Pflicht auch mit Rücksicht auf ihre Gebrechlichkeit, um ehebrecherisches Treiben zu verhüten[16]). Die sinnliche Lust, die infolge der Erbsünde im Menschen eine unheimliche Macht besitzt und ihn zur Sünde reizt, findet ihre Befriedigung in der Ehe. Durch den actus conjugalis wird sie ausgelöst und kommt sie zur Ruhe[17]). Allein diese Wirkung darf nie Beweggrund für den Ehegebrauch werden. Das wäre sündhaft. Die leitende Absicht muß stets die Erzielung von Nachkommenschaft sein[18]). Ein coitus in der Ehe, welcher der leichteren Beherrschung des Geschlechtstriebs oder gar der sinnlichen Lust wegen erfolgt, ist wenigstens peccatum veniale.

Augustin bekundet diese Auffassung immer wieder. Niemals verläßt er diesen Standpunkt. „Reddere debitum conjugale nullius est criminis, exigere autem ultra generandi necessitatem culpæ venialis“[19]). „. . . ille naturalis usus, quando prolabitur . . . ultra propagandi

---

[13]) De bon. vid. c. 8 n. 11 Ml. 40, 437. — [14]) Ebd.

[15]) De Gen. ad litt. lib. 9 c. 7 n. 12 Ml. 34, 397.

[16]) De bon. conj. c. 6 n. 6: Debent ergo sibi conjugati non solum ipsius sexus sui commiscendi fidem, liberorum procreandorum causa, ... verum etiam infirmitatis invicem excipiendæ, ad illicitos concubitus evitandos, mutuam quodammodo servitutem . . . . . Ml. 40, 377. — [17]) S. Peters 15 f.

[18]) De nupt. et conc. lib. 1 c. 12 n. 13: Quamvis conjugalis concubitus, qui fit intentione generandi, non sit ipse peccatum, quia bona voluntas animi sequentem ducit non ducentem sequitur corporis voluptatem nec humanum arbitrium trahitur subjugante peccato, cum juste redigitur in usum generandi plaga peccati. Ml. 44, 421 f. — [19]) De bon. conj. c. 7 n. 6 Ml. 40, 378.

necessitatem venialis (est) in uxore. . . .[20])." „Numquid hoc non est peccatum amplius, quam liberorum procreandorum necessitas cogit, exigere a conjuge debitum? Est quidem peccatum sed veniale"[21]). „Conjugalis enim concubitus generandi gratia non habet culpam, concupiscentiæ vero satiandæ, sed tamen cum conjuge, propter tori fidem venialem habet culpam"[22]) usw.

Unser Kirchenvater bezeichnet nicht jeden Geschlechtsgenuß in der Ehe als sündhaft. Derselbe darf nur nicht Triebfeder werden. „Quod sine libidine fieri non potest, sic tamen fiat ut non propter libidinem fiat"[23]). Die sinnliche Lust ist Begleiterscheinung auch des vom Vernunftzweck der Ehe veranlaßten Verkehrs. Als solche sie zu kosten, ist nicht zu beanstanden. „Wenn eine Fortpflanzung möglich wäre auf andere Weise als durch das Mittel der Beiwohnung und die Gatten würden trotzdem die geschlechtliche Vereinigung suchen, so würden sie sich ganz offenkundig der Wollust ergeben und das wäre ein schlechter Gebrauch derselben. Da aber ein Mensch nur durch die Verbindung der beiden Geschlechter zum Dasein gelangt, so machen die Eheleute einen guten Gebrauch von (dem Übel) der Lust, wenn sie der Erzeugung wegen die Ehe vollziehen"[24]).

Was veranlaßt Augustin beim Ehegebrauch nur den Willen zur Fortpflanzung als sittlich einwandfrei, jedes Lustmotiv aber als fehlerhaft zu betrachten? Seine Stellung zur Lust überhaupt, insbesondere aber zur Geschlechtslust. Er verabscheut nicht die Sinnlichkeit als solche. Jedenfalls nicht in seiner späteren Zeit. Das Sinnliche ist ihm nicht etwas Anstößiges. Sein Ideal ist nicht der lust- und leidlose Mensch, der über jede Nei-

[20]) Ebd. c. 11 n. 12 Ml. 40, 382.

[21]) Serm. 51 c. 13 n. 22 Ml. 38, 345.

[22]) De bon. conj. c. 6 n. 6 Ml. 40, 377 f.

[23]) C. Jul. Pel. lib. 5 c. 9 n. 35 Ml. 44, 805.

[24]) C. Jul. Pel. lib. 5 c. 12 n. 46 Ml. 44, 810. Vgl. Mausbach, Die Ethik d. h. Aug. I 321 II 163.

gung erhabene Pedant der Pflicht[25]). Aber nichtsdestoweniger hegt er B e d e n k e n gegen die Lust. Einmal deswegen weil die natürliche Lust und Begierde dem Denken und Wollen voraneilt und dadurch auf letzteres einen Druck ausübt. Es entspricht aber nicht dem Ideal der freien Persönlichkeit, des sittlich-selbstmächtigen Menschen, daß solche an sich regellose Einflüsse seiner Vernunft voraneilen und ihre sittliche Wahl beeinflussen[26]). Namentlich aber belegen die Lustgefühle den Geist mit Beschlag und machen gleichzeitig höhere Gedanken unmöglich. Am meisten trifft dies zu bei der G e s c h l e c h t s l u s t. Sie bewirkt in viel höherem Maße als andere sinnliche Freuden ein „Untersinken des Geistes" im Sinnlichen[27]).

Die größte Schattenseite an ihr ist aber ihr enger Zusammenhang mit der Erbsünde[28]). Augustin wendet sich bald von der Anschauung eines Johannes Chrysostomus ab, daß die Ehe erst eine Folge des Sündenfalles sei[29]). Schon im Paradiese ward die Ehe eingesetzt. Und die Menschen hätten sich auch dort durch fleischliche Vereinigung fortgepflanzt[30]). Aber die Zeugung wäre ohne die ungeordnete Lust vor sich gegangen. Die Konkupiszenz war damals noch unbekannt[31]). In der Sünde der Stammeltern hat sie ihren Ursprung. Sie wurde die S t r a f e für Adams Ungehorsam gegen

---

[25]) Mausbach ebd. I 241 ff., bes. 249. — [26]) Ebd. I 249 f.

[27]) C. Jul. Pel. lib. 4 c. 14 n. 71 Ml. 44, 773 f., Mausbach ebd. I 250 II 163. S. auch de Civ. Dei lib. 14 c. 16 Ml. 41, 424 f.

[28]) Ausführlicheres hierüber b. Mausbach, D. Ethik d. h. Aug. II 173 ff.

[29]) Moulard 68, Mausbach, D. Ethik d. h. Aug. I 318 f.

[30]) De nupt. et conc. lib. c. 9 n. 24 Ml. 44, 418 f., c. 21 f. n. 23 f. Ml. 44, 427 f., de Gen. ad litt. lib. 9 c. 3 n. 6, c. 4 n. 8, c. 9 n. 14, c. 10 n. 18 Ml. 34, 395 f. 398. 399 f. Moulard 68.

[31]) Sine ullo inquieto ardore libidinis — nulla concupiscentia tanquam stimulus inobedientis carnis urgebat. De Gen. ad litt. c. 3 n. 6, c. 4 n. 8 Ml. 34, 395 f.; de nupt. et conc. lib. 1 c. 1 n. 1, c. 5—8 n. 6—9, c. 22 n. 24 Ml. 44, 413 f. 416—419. 427 f. Moulard 68.

Gott[32]). Aus ihr und mit ihr wird jeder Mensch geboren[33]). Durch die Taufe wird das Sündhafte der Konkupiszenz beseitigt[34]), die Konkupiszenz selbst bleibt als ein malum[35]), als eine Unordnung und Krankheit in der menschlichen Natur, die der Würde des Menschen Eintrag tut, wie das allen innewohnende Schamgefühl beweist[36]). Dieses Übel ist mit der Ehe und dem ehelichen Akte verknüpft. Dadurch wird aber die Ehe und der eheliche Akt nicht schlecht. Denn es wird aufgewogen durch die Güter der Ehe. Aber auch nur soweit, als beim ehelichen Akte die Güter der Ehe tatsächlich intendiert werden, d. h. wenn er stattfindet wegen der p r o l e s (um Nachkommenschaft zu erhalten) oder wegen der f i d e s (um dem anderen Gatten auf dessen Verlangen die Pflicht zu leisten), ist er frei von aller Schuld. Wenn er dazu dient, den Geschlechtstrieb zu zügeln oder die Lust zu befriedigen, so ist er n i c h t o h n e S ü n d e, wenn er auch wegen der Ehe in diesem Falle nur läßliche Sünde ist. Denn die sinnlichen Lustgefühle sind ja nicht um ihrer selbst willen, sondern um anderer Zwecke willen da. So ist der Geschmack der Speisen wegen des Essens, das Essen wegen des Leibes da. Diese Ordnung wird verkehrt oder beiseite gelassen, wenn man über die Notwendigkeit hinaus des Wohlgeschmackes wegen ißt und trinkt[37]). Auch in der Ehe darf die Lust nicht ihrer selbst wegen gesucht werden. Nur wer der Erzeugung wegen die Ehe vollzieht, gebraucht das „Übel" der Geschlechtslust gut. Ein Gebrauch aus anderen Gründen ist sittlich nicht völlig einwandfrei[38]).

---

[32]) De pecc. mer. et rem. lib. 2 c. 22 n. 36 Ml. 44, 173; C. Jul. op. imp. lib. 1 c. 47 Ml. 45, 1067—69.

[33]) De pecc. mer. et rem. lib. 1 c. 29 n. 57 Ml. 44, 142; Mausbach, D. Ethik d. h. Aug. II 162. — [34]) Moulard 69, Mausbach ebd. II 185 ff.

[35]) C. Jul. Pel. lib. 6 c. 5 n. 12, c. 17 n. 51 Ml. 44, 829. 852 f. C. Jul. op. imp. lib. 6 c. 61 Ml. 45, 1375.

[36]) Mausbach, D. Ethik d. h. Aug. II 162. 163.

[37]) C. Jul. Pel. lib. 4 c. 14 n. 67 Ml. 44, 771. Mausbach ebd. I 251.

[38]) Mausbach ebd. I 321.

Die Anweisung des hl. Paulus in 1 Kor. 7 enthält für den Bischof von Hippo keine Schwierigkeit. Im Gegenteil. Er findet darin eine Bestätigung und damit einen Schriftbeweis für seine These. Sagt ja doch der Apostel V. 6, daß er das „Wiederzusammenkommen" secundum veniam (Augustin liest nicht wie die Vulgata indulgentiam), nicht secundum imperium zugestehe. „Wo Verzeihung gewährt werden muß, liegt zweifellos Sünde vor. Da nun die Beiwohnung in der Absicht auf Nachkommenschaft nicht schuldbar ist, was anders gestattet da der Apostel secundum veniam, als daß die Eheleute, wenn sie sich nicht enthalten, die eheliche Pflicht voneinander fordern nicht voluntate propaginis, sed libidinis voluptate"[39])? Wiederholt hebt er es hervor, daß in jenem Pauluswort die Sündhaftigkeit des Ehegebrauchs, der nicht vom Willen zum Kind, sondern zur Beherrschung des Geschlechtstriebs oder zum Geschlechtsgenuß ausgeht, deutlichst ausgesprochen sei. „Wer möchte behaupten, (ein solcher Verkehr) sei keine Sünde, da die Autorität des Apostels es verbürgt, daß dafür venia gewährt wird", schreibt er z. B. im Enchiridion[40]). Und De bono conjugali[41]) sagt er, „es wäre zweifellos ganz widersinnig zu behaupten, jene sündigen nicht, denen venia gewährt wird". Und ein anderes Mal:[42]) „Wenn er (der Apostel) Verzeihung gewährt, weist er ganz klar auf eine Schuld hin"[43]).

---

[39]) De nupt. et conc. lib. 1 c. 14 n. 16 Ml. 44, 423.

[40]) c. 78 n. 21 Ml. 40, 269.

[41]) c. 10 n. 11 Ml. 40, 381.

[42]) De pecc. orig. c. 38 n. 43 Ml. 44, 406. Vgl. C. Jul. Pel. lib. 5 c. 9 n. 40 Ml. 44, 808; Peters 16; Mausbach, D. Ethik d. h. Aug. I 250², Ehe und Kindersegen 104; Becker 692.

[43]) Zur Rechtfertigung des Satzes, daß die Ehe nur zum Zweck der Kindererzeugung ohne jede Sünde vollzogen werden könne, beruft sich Augustin öfter auch auf die staatliche Eheschließungsformel, die Wendung der tabulæ matrimoniales: liberorum procreandorum causa. So z. B. Serm. 9 c. 11 n. 18 Ml. 38, 88; Serm. 278 c. 9 n. 9 Ml. 38, 1272.

Die Sünde, die in einem nicht aus der Absicht auf das Kind hervorgehenden, sonst ordnungsgemäßen Ehevollzug liegt, ist nach Augustin läßliche Sünde, peccatum veniale, eine Sünde, für welche die Ehegatten beten sollen: „Vergib uns unsere Schuld“[44]). Daß er nicht Todsünde ist, das bewirkt die Ehe[45]). Der ehelichen Treue wegen ist er nur läßliche Sünde[46]).

Augustin ist sich wohl bewußt, daß er mit seiner Ehemoral harte Anforderungen an die Eheleute stellt und daß es nur wenige gibt, die ihnen entsprechen. „Es ist dies“, sagt er[47]), „etwas so Großes, daß heutzutage es vielen leichter wird, ihr ganzes Leben lang vollständig enthaltsam zu sein als in der Ehe soviel Selbstbeherrschung aufzubringen, daß sie diese nur zum Zweck der Fortpflanzung gebrauchen. So haben wir viele Brüder und Teilhaber des himmlischen Erbes beiderlei Geschlechts, die enthaltsam leben, mögen sie verheiratet gewesen sein oder nicht, ja es sind zahllose. Aber haben wir bei Familiengesprächen jemals einen, der verheiratet war oder es noch ist, sagen hören, er habe nur in der Hoffnung auf Empfängnis ehelichen Umgang gepflegt?“ Trotzdem bleibt er bei seiner strengen Eheauffassung und er mahnt die Gatten, sie sollen sich an Gott um Hilfe wenden, wenn sie glauben, es fehle ihnen die Kraft,

---

[44]) C. Jul. Pel. c. 9 n. 40: Hunc. (sc. Paulum) audiant, inquam, fideles Christi qui sunt connubio colligati, ut ex consensu temperent, quo vacent orationi: et cum ad idipsum redeunt propter intemperantiam suam, noverint etiam inde dicere Deo „Dimitte nobis debita nostra“. Ml. 44, 807 f.

[45]) De bon. conj. c. 6 n. 6: Jam in ipsa quoque immoderatiore exactione debiti carnalis, quam eis non secundum imperium præcipit, sed secundum veniam concedit Apostolus, ut etiam præter causam procreandi sibi misceantur; etsi eos pravi mores ad talem concubitum impellunt, nuptiæ tamen ab adulterio seu fornicatione defendunt. Ml. 40, 377.

[46]) Ebd. propter thori fidem venialem habet culpam. Ml. 40, 378. C. Jul. Pel. lib. 3 c. 21 n. 43 Ml. 44, 724.

[47]) De bon. conj. c. 13 n. 15 Ml. 40, 384. Peters 17.

so ohne Sünde in der Ehe zu leben[48]). Und wenn sie in diesem Punkte oft straucheln, so sollen sie von Gott Verzeihung zu erlangen suchen durch Beten, Fasten und Almosengeben[49]).

§ 5

Die Anschauungen der nachaugustinischen Zeit

Die spätere Väterzeit hält an der augustinischen Wertung des usus matrimonii und ihrer Begründung im wesentlichen fest, gelangt aber zum Teil und zwar gerade in ihren hervorragenderen Vertretern zu noch größerer Strenge.

Nach Cyrill von Alexandrien († 444) ist die Ehe wiederum etwas Ehrenhaftes, ihr Vollzug aber sträflich, wenn nicht in Wahrheit die Absicht, Kinder zu erzeugen, den Antrieb dazu gibt[1]).

Der dem Bischof Primasius von Hadrumetum fälschlich zugeschriebene Kommentar zu den Paulinen, der in seinem Kerne auf Pelagius zurückgeht, in seiner jetzigen Gestalt aber eine orthodoxe Überarbeitung durch Kassiodor aus der Zeit um 550 darstellt[2]), läßt ebenfalls eine solche Auffassung durchschimmern. Die Ehe sollte nach dieser Schrift eigentlich doch nur zur Fortpflanzung dienen. Wenn die Menschen sie auch noch nach Erreichung dieses Zweckes gebrauchen, so erniedrigen sie sich unter die Tiere. Nur den Unzüchtigen ist die Ehe der Unenthaltsamkeit wegen gestattet, damit sie nicht in Unzucht fallen. Nur den Unenthalt-

[48]) De nupt. et conc. lib. 1 c. 3 n. 3 Ml. 44, 415; C. Jul. Pel. lib. 3 c. 21 n. 43 Ml. 44, 724.

[49]) Serm. 9 c. 11 n. 17 u. 18 Ml. 38, 88 f. Peters 17.

[1]) In Ps. 50, 7 . . . . *Τίμιος μὲν γὰρ ὁμολογουμένως ὁ γάμος καὶ πέρα διαβολῆς τὸ χρῆμα παρὰ Θεῷ . . . Κολάζεται γοῦν ἡ σύνοδος, ἐὰν μὴ νόμον ἔχῃ τὸν βραβευτὴν καὶ παιδοποιίας ἕφεσιν τὴν ἀληθῆ τοῦ πράγματος ἀφορμήν.* Mg. 69, 1092. Vgl. De adoratione in spiritu et veritate lib. 15 Mg. 68, 960.

[2]) Bardenhewer IV 514 f.

samen ist die Ehe als ein Heilmittel zugestanden. Nur den Schwachen sieht sie der Apostel zum Schutz gegen die Nachstellungen Satans nach. Wer bloß der Fortpflanzung wegen in die Ehe getreten ist, der enthält sich nach der Niederkunft, während der Stillzeit und nach Eintritt der Unfruchtbarkeit[3]).

Was Gregor der Große († 604) in seinen moral- und pastoraltheologischen Schriften über den Gegenstand unseres Themas bietet, ist ganz und gar augustinisches Gedankengut.

Dann sind nach ihm die Ehegatten bei ihrer fleischlichen Vereinigung ohne Schuld, wenn sie nicht zur Befriedigung ihrer Lust, sondern zum Erwerb von Nachkommenschaft sich verbinden. Um anzudeuten, daß das Zugeständnis, das er (1 Kor. 7, 6) macht, nicht ohne Schuld ist, mag sie auch noch so gering sein, fügt der Apostel gleich bei: „Das sage ich aber secundum indulgentiam, non secundum imperium." Was verziehen wird, das kann nicht ohne Sünde sein[4]). — Wenn die Gatten bei ihrem ehelichen Umgange sich nicht beherrschen und sich der Lust hingeben, dann verkehren sie die richtige Ordnung. Sie überschreiten ihre ehelichen Rechte. Durch eifriges Gebet sollen sie abbüßen, daß sie die Erhabenheit der ehelichen Verbindung durch die Lust beflecken. Was der hl. Paulus 1 Kor. 7 gestattet, das gilt nicht so sehr Gesunden als vielmehr Kranken[5]). — Solche Sätze, die den Kern seiner hier einschlägigen Darlegungen bilden, zeigen zur Genüge, daß Gregor ganz auf den Schultern des Denkers von Hippo steht.

Fulgentius von Ruspe, wohl der bedeutendste Theologe in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts († 533), wandelt nicht bloß in der Gnadenlehre,

[3]) Z. 1 Kor. 7 Ml. 68, 520 f.

[4]) Moral. lib. 32 c. 20 n. 39 Ml. 76, 659.

[5]) Reg. Past. p. 3 c. 27 Ml. 77, 102 f. In der allegorischen Deutung der Flucht des Lot aus Sodoma (Gn. 19, 30) erscheint die augustinische Eheethik bes. klar. Vgl. Dictionnaire IX 2 v. Mariage Sp. 2117.

sondern auch in der Beurteilung der Ehe die Bahnen des großen Afrikaners. Er legt ebenfalls strenge Maßstäbe an. Ja, er geht u. E. sogar über Augustin hinaus.

Auch Fulgentius vergißt nicht die Würde der Ehe. Sie ist ihm etwas Heiliges. Sie verdankt ihren Ursprung nicht der Sünde, sondern Gott[6]). Der Gebrauch der Ehe ist frei von aller Schuld, wenn er die richtige Grenze einhält. Dies ist der Fall, wenn die Ehegatten nicht um ihr Gelüste zu befriedigen, sondern um sich Nachkommen zu erwerben zur geziemenden Zeit sich verbinden. Die libido ist auch für diesen Afrikaner nicht ein Werk des Schöpfers, sondern ein Werk der Sünde. Aber da nun einmal im jetzigen Zustande des Menschen die Fortpflanzung ohne sie nicht möglich ist, so muß sie mit in Kauf genommen werden. Wer die Ehe recht gebraucht, der s u c h t nicht die Lust, der e r t r ä g t sie als etwas Unvermeidliches mit Widerwillen, der schränkt sie auf das mindeste Maß ein. Wer sich beim ehelichen Umgang so zu beherrschen versteht, daß er seinen Sinn nicht der Wollust, sondern der daraus entspringenden Frucht zuwendet, sündigt nicht[7]). Wohl aber ist der nicht frei

[6]) Ep. 2 ad Gallam viduam c. 5 n. 9: Sancta quidem sunt Christianorum conjugia, quia et conjugalis ibi castitas custoditur in corpore et puritas fidei servatur in corde . . . . . Non est ergo connubium ex colluvione peccati, sed ex institutione Dei: et in eo quod sibi conjuges invicem carnis debitum reddunt, i n q u a n t u m i d m o l e s t e f a c i u n t, Christi præcepta custodiunt, quia nullatenus a conjugali caritate et castitate discedunt. Ml. 65, 314.

[7]) Ep. 1 de conjugali debito c. 2 n. 4 Ml. 65, 304.; ferner c. 3 n. 6 . . . . Justitia vero utendi conjugii hæc est, ut non explendæ libidinis, sed substituendæ prolis obtentu sibi conjuges congruo tempore misceantur. In illis namque bonis quæ fecit Deus, invenitur casta copulatio uxoris et viri; in quibus Dei operibus libido non potest inveniri; nec aliquando justitiæ congruit, quæ non hominibus ex dono conditionis (al. conditoris), sed peccatoribus ex vitio primæ prævaricationis accessit. Sed quia sine illa in corpore mortis huius proles humana non seritur, non eam affectant conjugia casta, sed tolerant, eique imponit nuptialis honestas modum, sine qua non

von Schuld, der zwar auf Nachkommen bedacht ist, aber doch ab und zu dem Zug der Wollust erliegt. Freilich wird diese Sünde durch Gebet und gute Werke rasch wieder vergeben. Denn wenn auch nicht die eheliche Mäßigkeit, so wird doch die eheliche Treue gewahrt, die Lust wird nicht außerhalb der Ehe gesucht[8]).

In einem solchen Gedankengang liegt u. E. eine Verschärfung der augustinischen Strenge. Der Bischof von Hippo verurteilt die Freude an der Geschlechtslust beim coitus prolis causa nicht, wohl aber Fulgentius. Selbst in diesem Falle muß nach ihm das Wohlgefallen daran ausgeschlossen sein. Daß in solchen Forderungen erst recht ein kaum erreichbares Ideal liegt, ist klar. Mit noch größerem Rechte als Augustin kann darum Fulgentius Gatten, welche nach dieser Ehemoral sich richten, hohes Lob spenden[9]).

Und doch scheinen manche noch strengere Maßstäbe zu haben.

Kein geringerer als Leo der Große († 461) hat einmal, nämlich in seiner dritten Predigt auf Weihnachten, den merkwürdigen Satz gesprochen: Et cum in omnibus matribus non fiat sine peccati sorde conceptio, hæc (sc. Maria) inde

---

potest in carne peccati naturalis explere fecunditatis officium. n. 7 . . . . . si conjugalis usus eatenus temperetur, ut non æstuanti libidini animus serviat, sed proventum nascituræ prolis attendat . . . . . non deputatur fidelibus conjugibus ad peccatum carnis indulta commixtio. Ml. 65, 305. S. auch vorhergehende Anm., ferner c. 9 n. 19 Ml. 65, 309. De ver. præd. lib. 1 c. 4 n. 10 Ml. 65, 608.

[8]) Ep. 1 de conj. deb. c. 3 n. 8: . . . . . non solum scilicet generationem quærens, sed aliquando libidini carnis obediens, hoc quidem sine culpa non facit; talis autem culpa citius bene operanti atque oranti remittitur. Ml. 65, 305; s. auch c. 4 n. 9 Ml. 65, 306.

[9]) Ep. 1 de conj. deb. c. 4 n. 9: . . . . Si vero quis intentus operibus bonis tantam servaverit in uxore temperiem, ut filiorum procreandorum causa tantummodo misceatur uxori, multa laude talis est proculdubio dignus, si quis hoc nostris potest implere temporibus. Ml. 65, 306.

purgationem traxit, unde concepit[10]). Die Empfängnis, m. a. W. der eheliche Umgang erfolgt also nie ohne sündige Befleckung für den Ehegatten!

Welch überraschende Anschauung in katholischen Kreisen, zumal bei einem Manne wie Leo! Wie ist sie zu erklären? Sie hat wenigstens eine ihrer Wurzeln in V. 7 des Miserere psalmes (Ps. 50), nämlich in den Worten: in peccatis concepit me mater mea. Das läßt schon der Wortlaut des leoninischen Ausspruches vermuten, beweist aber vor allem der Umstand, daß andere Autoren, welche die gleiche Ansicht teilen oder erwähnen, die Begründung in jener Psalmstelle finden.

So bemerkt der Psalmenkommentar, der Rufin zugeschrieben wurde, aber sehr wahrscheinlich dem gallischen Presbyter Vinzentius aus der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts angehört[11]), zu jenem Verse: „Wegen der Fleischeslust ist seine Empfängnis unrein"[12]). Darin bekundet sich die Anschauung, daß der Psalmist sagen wolle, seine Mutter habe bei seiner Empfängnis gesündigt, und daß der Grund dafür in der mit dem Ehegebrauch verbundenen Lust liege.

Besonders deutlich weist auf Ps. 50, 7 als eine Quelle der ganz rigorosen Ansicht in der Beurteilung des usus matrimonii hin das vielbesprochene Antwortschreiben Gregors des Großen an Augustin von Canterbury, den Apostel Englands. Die Echtheit dieses Briefes, an der das ganze Mittelalter und auch die spätere Zeit noch lange keinen Zweifel gehegt haben, ist heutzutage zum mindesten stark bestritten, wenn nicht fast ganz aufgegeben[13]). Jedenfalls handelt es sich aber um ein sehr altes, wenigstens aus dem siebten Jahrhundert stammendes Elaborat. Denn es erscheint bereits in der berühmten, 731 vollendeten Historia ecclesiastica gentis Anglorum des Beda Venerabilis († 735).

Danach hatte Augustin an Gregor u. a. auch folgende

---

[10]) Serm. 22 c. 3 Ml. 54, 196. — [11]) Bardenhewer III 558.

[12]) . . . . . quippe propter delectationem carnis eius conceptio immunditia est. Ml. 21, 850. — [13]) Bardenhewer, Patrologie 562.

Frage gestellt: Darf der Mann nach dem Gebrauch der Ehe die Kirche betreten oder zur hl. Kommunion gehen, ehe er sich mit Wasser gereinigt hat? Der Papst erwiderte darauf, daß die im Alten Testamente enthaltene Vorschrift, nach dem ehelichen Beischlaf sich mit Wasser zu reinigen, im geistigen Sinne zu verstehen sei, daß in diesem Punkte bei den verschiedenen Völkern verschiedene Bräuche herrschten. So sei es in Rom Sitte, sich zu waschen und aus Ehrfurcht eine Weile der Kirche fernzubleiben[14]). Er fährt dann weiter: „Wenn wir dies erklären, so halten wir deshalb die Ehe nicht für Sünde. Aber weil sogar der erlaubte Ehegebrauch ohne Fleischeslust nicht stattfinden kann, so soll man sich das Betreten eines hl. Ortes versagen, quia voluptas ipsa esse sine culpa nullatenus potest. Nicht in Ehebruch oder in Unzucht, sondern in rechtmäßiger Ehe war derjenige erzeugt, der gesprochen hat: ‚Siehe, in Ungerechtigkeit bin ich empfangen und in Sünden hat mich meine Mutter empfangen'"[15]).

Solche Sätze können schwerlich etwas anderes besagen als: Es gibt einen erlaubten Ehevollzug. Aber auch dieser kann nicht ohne Schuld geschehen. Denn ein ehelicher Umgang ist ohne Fleischeslust nicht denkbar. Der Genuß dieser Lust ist aber immer Sünde[16]). Aus Ps. 50, 7 muß das gefolgert werden.

Es wird gleich darauf[17]) abermals betont, daß damit die Geschlechtsverbindung in der Ehe an sich nicht als etwas Sündhaftes erklärt werde. An sich ist sie völlig erlaubt — hier bekundet sich wieder die augustinische Ehemoral —, wenn sie das Kind zum Ziele hat. Dient sie der Befriedigung der Lust, dann geht es nicht ohne Sünde ab. Wenn allerdings auch beim erlaubten Ehevollzug nicht alles in Ordnung ist, so liegt die Schuld bei der mit ihm stets verknüpften Geschlechtslust. Diese ist Sünde.

Um eine solche auffallende These verständlich zu

[14]) MG. Ep. II 340, 19 ff. — [15]) Ebd. — [16]) Schon weiter oben hieß es: voluptas carnis (näml. b. Zeugungsakt), non dolor (b. d. Niederkunft) in culpa est. MG. Ep. II 338, 24. — [17]) MG. Ep. II 341, 1 ff.

machen, heißt es:[18]) Es gibt auch sonst manches, das an sich erlaubt ist, aber nicht vollbracht werden kann, ohne daß dabei eine moralische Unordnung unterläuft, so z. B. wenn wir uns in Zorn gegen die Sünde wenden. Der Zorn gegen die Sünde ist gut. Die Störung der Seelenruhe, die Verwirrung des Geistes kann aber nicht gebilligt werden. Gerade dieses Beispiel läßt den tieferen Grund für die in Rede stehende eigentümliche Auffassung ahnen. Es ist offenbar kein anderer als das Bedenken, das der hl. Augustin gegen die Geschlechtslust hat: Sie wirkt in ungeordneter Weise auf den menschlichen Geist. Aber während Augustin seine Bedenken fallen läßt, sobald diese üble Wirkung durch die Güter der Ehe aufgewogen werden, verstehen sich die Anhänger genannter Ansicht selbst in diesem Falle nicht dazu, den Ehevollzug von aller Sündenschuld freizusprechen. Auch so erscheint er ihnen wegen der Fleischeslust noch makelvoll. In Ps. 50, 7 finden sie für ihre Meinung eine Stütze, die freilich zusammenbricht, sobald die Auslegung, die sie dieser Schriftstelle geben, als unhaltbar erwiesen ist.

Die Sündhaftigkeit der Geschlechtslust erscheint nun beim erlaubten Ehegebrauch nach dem Antwortschreiben als sehr gering, jedenfalls dann, wenn im Sinne des Fulgentius von Ruspe die Freude und das Wohlgefallen daran möglichst ausgeschaltet, das Streben der Gatten vornehmlich auf die Zeugung gerichtet ist. Denn es heißt: „Der erlaubte eheliche Verkehr muß also wegen der Nachkommenschaft, nicht wegen der Fleischeslust geschehen, um Kinder zu zeugen, nicht um der Sünde sich hinzugeben. Wenn somit jemand nicht aus wollüstiger Begierlichkeit, sondern nur wegen der Kindererzeugung mit seiner Gattin Umgang pflegt, so darf man den Eintritt in die Kirche oder den Empfang des Geheimnisses des Leibes und Blutes unseres Herrn seinem eigenen Urteil überlassen. Wir dürfen den vom Empfange nicht abhalten, der die Kunst versteht, mitten im Feuer nicht zu brennen“[19]).

[18]) Ebd. Ep. II 341, 3 ff. — [19]) MG. Ep. II 341, 11 ff.

2. Kapitel

Das Urteil der Väter über den Ehevollzug in gewissen Fällen

§ 6

Der Ehevollzug während der Schwangerschaft, der Menses, zu heiligen Zeiten

1. Läßt sich ein Vollzug der Ehe nur dann sittlich völlig rechtfertigen, wenn er sein Motiv ausschließlich in der Hoffnung auf Nachkommenschaft hat, dann folgt daraus unmittelbar, daß er zur Zeit der Schwangerschaft nicht einwandfrei sein kann. Jene Kirchenväter, welche der genannten Anschauung huldigen, sind sich einer solchen Folgerung in der Regel auch durchaus bewußt und ziehen sie, wie unsere bisherige Darlegung bereits ersehen ließ[1]). Daß ein Verkehr mit der gesegneten Frau, der eine Gefahr für die Leibesfrucht in sich birgt, vollkommen verworfen wurde, ist selbstverständlich[2]). Soweit die kirchlichen Schriftsteller den Ehezweck nicht ausschließlich in der Fortpflanzung finden, fordern sie auch nicht Enthaltsamkeit gegenüber der schwangeren Gattin. Laktanz betont, wie wir gesehen[3]), ausdrücklich, daß die Tierwelt, auf die sich andere Väter[4]) zur Begründung ihres gegenteiligen Standpunktes berufen, nicht als normgebend gelten könne, da ihre Natur anders eingerichtet sei als die der Menschen.

In der altchristlichen Zeit treffen wir — es sei dies

[1]) S. ob. S. 35 (Athenagoras), 38 f. (Clemens v. Alex.), 50 (Ambrosiaster), 51 f. (Ambrosius, Apostolische Konstitutionen), 56 (Hieronymus), 59 f. (Augustin). — [2]) Zitiert wird dabei Seneca, de mmo. Fr. 85. — [3]) Ob. S. 46 f. — [4]) Z. B. Origenes ob. S. 41, 40.

gleich hier vermerkt — auf die noch weitergehende Forderung des Verzichts auf den ehelichen Umgang nicht bloß gleich nach der Geburt, was einleuchtend ist, sondern auch während der ganzen Stillzeit. Klemens von Alexandrien legt sichtlich im Anschluß an Philo die Beobachtung einer solchen Praxis nahe durch den Hinweis auf das mosaische Schrifttum, worin von keinem israelitischen Ehemann die Rede sei, der vor der Entwöhnung des Kindes den ehelichen Verkehr mit seinem Weibe wieder aufgenommen hat. Eine derartige Enthaltsamkeit gilt ihm als von Gott gegebenes Naturgesetz[5]). Dieselbe fordert auch mehr oder weniger der pseudoprimasianische Kommentar zu den Paulusbriefen[6]). Sie verlangt das angebliche Antwortschreiben Gregors des Großen an Augustin von England[7]). Auf Beachtung dieser Forderung muß auch in der Lebenswirklichkeit gedrungen worden sein. Denn in dem genannten Schreiben ist dem Bedauern Ausdruck gegeben, daß bei den Verheirateten die üble Sitte eingerissen sei, die Kinder nicht selbst zu stillen, sondern sie Ammen zu übergeben, und daß der Grund für diese Praxis anscheinend in der Unenthaltsamkeit zu suchen sei[8]).

2. Im Gesetze Mosis war es dem Manne verboten, seinem Weibe zur Zeit des monatlichen Unwohlseins beizuwohnen (Lev. 18, 19). Sogar die Todesstrafe war für solches Tun vorgesehen (Lev. 20, 18; 18, 29). Das christliche Altertum wollte dieses Verbot auch im N. B. beachtet wissen. Klemens von Alexandrien erinnert daran und sucht es zu begründen. Er meint, es gezieme sich nicht mit dem, was bei der Reinigung vom Leibe ausgeschieden wird, den Samen zu besudeln, der alsbald Mensch werden soll.

[5]) Strom. III 11: *ἀλλ' ὕστερον μετά τε τὴν κυοφορίαν μετά τε τὴν τοῦ τεχθέντος γαλακτουχίαν εὕροις ἂν πάλιν πρὸς τῶν ἀνδρῶν γινωσκομένας τὰς γυναῖκας.* Stählin II 228, 24.

[6]) S. ob. S. 67. — [7]) MG. Ep. II 339, 3 f. — [8]) Ebd. 339, 4 ff.

Außerdem werde das semen auf diese Weise zur Zeugung untauglich gemacht[9]). Origenes[10]) und Hieronymus[11]) dringen scharf auf Enthaltsamkeit zu genannter Zeit unter Verweisung auf das alttestamentliche Verbot. Ähnlich die Apostolischen Konstitutionen[12]). Besondere Beachtung verdient die naturwissenschaftliche Begründung, mit der die damalige Zeit die Verwerflichkeit des Beischlafs während der Menses begreiflich machte; denn sie fand viele Jahrhunderte hindurch Glauben. Nach dem Zeugnis des hl. Hieronymus[13]) bestand die Anschauung, daß aus einer Geschlechtsverbindung zur Zeit der monat-

[9]) Pæd. II 10, Stählin I 212, 17 ff.

[10]) Z. 1 Kor. 7, 5 Jenkins S. 502, 28 ff.

[11]) Comment. in Ezech. lib. 6 c. 18 v. 5 f.: Sextum est: Et ad mulierem sive uxorem menstruatam non accesserit . . . . . Quo tempore, si vir coierit cum muliere, dicuntur concepti fœtus vitium seminis trahere, ita ut leprosi et elephantiaci ex hac conceptione nascantur et fœda in utroque sexu corpora parvitate vel enormitate membrorum sanies corrupta degeneret. Ml. 25, 173.

[12]) Lib. 6 c. 28: Verumtamen quando uxoribus naturalia seu menstrua prodeunt, mariti ad eas non accedant, ut gignendorum saluti provideatur. Idque lex prohibuit. Ait enim: „Ad mulierem, quæ propter menstruum separata est, non appropinquabis." Mg. 1, 986.

[13]) S. Anm. 11. Die Ap. Konst. deuten ebenfalls darauf hin. S. Anm. 12. Vgl. auch Augustin, Serm. 292 App. n. 7 Ml. 39, 2300. Bei C. Jul. Solinus, der wohl im 3. Jahrh. schrieb und von den Vätern benützt wurde, findet sich folgendes: Itaque ut Democritus physicus ostendit, mulier solum animal menstruale est, cuius profluvia non parvis spectata documentis inter monstrifica merito numerantur. contactæ his fruges non germinabunt, acescent musta, morientur herbæ, amittent arbores fetus, ferrum robigo corripiet, nigrescent æra, si quid canes inde ederint in rabiem efferabuntur, nocituri morsibus quibus lymphaticos faciunt. Ed. Mommsen p. 17. Dem ehelichen Umgang zu h. Zeiten schrieb man die nämlichen Folgen zu. Ein interessantes Beispiel hiefür findet sich bei Gregor v. Tours († 593 oder 594) Lib. II. De virtutibus s. Martini c. 24 MG. Scr. rer. Meroving. I 617.

lichen Reinigung eine mit Aussatz behaftete, mißgestaltete Nachkommenschaft hervorgehe.

3. Der hl. Paulus empfiehlt den Ehegatten dort, wo er sie zur Leistung der Pflicht ermahnt (1 Kor. 7, 3 ff.), auch vorübergehende Enthaltsamkeit mit Rücksicht auf die Hingabe an Gott im Gebete. Nach dem Zeugnis z. B. des Origenes[14]) fand er dafür bei den alten Christen williges Gehör. Nicht zuletzt wohl auch deswegen, weil schon das Alte Testament nachahmenswerte Beispiele in dieser Beziehung bot. So verlangte Moses als Vorbereitung auf die Gottesoffenbarung und Mitteilung des Gesetzes auf Sinai von den Israeliten neben Waschung der Kleider auch Enthaltung von den Frauen[15]). Der Priester Abimelech überließ zu Nobe dem hungernden David die Schaubrote erst als er wußte, daß mehrere Tage kein ehelicher Verkehr vorausgegangen war[16]). Selbst das Verhalten der Heiden mußte von Einfluß sein. Denn diese verzichteten auf geschlechtliche Betätigung oder nahmen wenigstens nach derselben eine Reinigung vor, wenn es galt, den Göttern im Gebete oder bei Feiern irgendwelcher Form sich zu nahen, mochten die Beweggründe hiefür nun sittlicher oder anderer Art gewesen sein[17]). So bildete sich im Anschlusse hieran bei den Christen die Gewohnheit heraus, zu gewissen Terminen, welche dem Gebete und Gottesdienste in besonderer Weise geweiht sein sollten, Enthaltsamkeit zu üben.

Der Ambrosiaster[18]) nennt die Fest- und Prozessionstage, Augustin die Sonn- und Festtage, die Fasten-

[14]) C. Celsum lib. 1 c. 26 Mg. 11, 712. Capitaine, Origenes 126.

[15]) Ex. 19, 14 f.

[16]) 1 Kg. 21, 1—6. Vgl. auch das Verhalten des Urias gegenüber der Aufforderung des David 2 Kg. 11, 11.

[17]) S. Origenes z. 1 Kor. 7, 5 Jenkins S. 502. Über sexuelle Abstinenz bei den Juden, Römern, Griechen, Orientalen zum Zweck der Erhaltung der Kultusfähigkeit s. bes. Strathmann 42 f., 45, 47; 162 ff., 180 ff.; 201 ff.; 245 f.

[18]) S. ob. S. 50.

zeiten und überhaupt die Zeiten des Gebetes als Perioden geschlechtlicher Enthaltsamkeit. Die Forderung des Verzichts auf ehelichen Umgang zu solchen Terminen findet letzterer nicht bloß in 1 Kor. 7, 5 sondern auch in der Natur der Sache begründet. Das Gebet, sagt er, ist etwas Geistiges und Gott um so angenehmer und wohlgefälliger, je mehr es einen seiner geistigen Natur entsprechenden Charakter hat. Und dieser ist um so eher vorhanden, je freier die Seele von den Gelüsten des Fleisches ist[19]).

Interessant ist, was sich bei Hieronymus findet. Dieser Kirchenlehrer hatte aus 1 Kor. 7, 5 das Verbot der Hauskommunion gefolgert und damit Widerspruch erregt. Dem gegenüber erklärte er in seinem Briefe an Pammachius (c. 15), daß er damit keine neue Auffassung vortrage, sondern sich auf ältere Autoritäten stütze. Er führt aus: Der Apostel Paulus sagt: Zu der Zeit, wo man Verkehr mit seinen Frauen pflegt, kann man nicht beten. Wenn durch den coitus also schon das Beten unmöglich gemacht wird, dann sicherlich noch mehr das, was mehr ist, der Empfang des Leibes Christi. Nach Verweisung auf das Beispiel des David (bei Abimelech) fährt er fort: Ich weiß, es ist in Rom Brauch, daß die Gläubigen stets (zu Hause) den Leib Christi empfangen. Ich tadle das nicht, billige es aber auch nicht. Doch denen rede ich ins Gewissen, welche am nämlichen Tage, wo sie ehelich verkehrten, kommunizieren. Warum wagen sie nicht, zu den Martyrern zu gehen, die Kirchen zu betreten? Was in der Kirche nicht erlaubt ist, geht auch zu Hause nicht an[20]). Daraus geht hervor, daß es in der alten Kirche, wenigstens in gewissen Kreisen verpönt war, nach dem Gebrauch der Ehe zur Kommunion zu gehen, ja sogar die gottesdienstlichen oder überhaupt heilige Stätten aufzusuchen.

Eine Bestätigung dafür enthält zwei- bis dreihundert

[19]) Serm. 210 c. 6 n. 9 Ml. 38, 1052.

[20]) Ep. 48 Ml. 22, 505 f. Vgl. Hosp in Salzb. Kirch. Z. 66 (1926), 248.

Jahre später der angebliche Briefwechsel zwischen Augustin von England und Gregor I., von dem schon oben (S. 70) in anderem Zusammenhange die Rede war. Danach war es in der römischen Kirche seit alters her Brauch, sich nach dem ehelichen Umgange zu waschen und aus Ehrfucht eine Weile der gottesdienstlichen Stätte fern zu bleiben. Die altchristliche Zeit behielt eben auch in diesem Punkte mancherorts als Gewohnheit bei, was im Alten Bunde das mosaische Ritualgesetz zur Vorschrift gemacht hatte. Nach Lev. 15, 16 mußte ja der Mann nach der ehelichen Beiwohnung sich mit Wasser reinigen und war unrein bis zum Abend. Das Antwortschreiben weist ausdrücklich auf diese alttestamentliche Bestimmung hin. Es betrachtet sie allerdings nicht als verpflichtend für den Christen, sondern faßt sie im geistigen Sinne: Wenn die Ehe nur der Erzeugung von Kindern wegen vollzogen wurde, ist der Besuch der Kirche und selbst der Empfang der Eucharistie nicht zu verwehren[21]).

Was die alten Christen in ihrem Eifer von selbst als guten christlichen Brauch beobachtet hatten, das machte die Kirche später zum Teil zum Gegenstande eines Gebotes. So untersagte z. B. die Synode von Laodicea (343—381?) in can. 52 Hochzeiten während der vierzigtägigen Fastenzeit[22]). Es sollte eben in dieser Zeit der eheliche Umgang unterbleiben. Das (sogen.) 4. Konzil zu Karthago (398) verbot in can. 13 die Beiwohnung in der ersten Nacht nach der Eheschließung aus Ehrfurcht vor dem empfangenen priesterlichen Segen[23]).

---

[21]) MG. Ep. II 340. — [22]) Mansi 2, 571. — [23]) Mansi 3, 952.

3. Abschnitt

Das Mittelalter

*

1. Kapitel

Das Frühmittelalter

§ 7

Die Bewertung des Ehevollzugs in der theologischen Wissenschaft und Praxis vom 7. bis zum 11. Jahrhundert

Das frühe Mittelalter bemühte sich wenig um die Weiterbildung der theologischen Wissenschaft[1]). Es war eine Zeit der Stagnation. Bis ins elfte, teilweise sogar bis ins zwölfte Jahrhundert verhielt sich fast alles rein rezeptiv. Man beschränkte sich auf das Sammeln und Erhalten des in der Väterzeit Geschaffenen. Ja, man hütete sich förmlich, neue Gedanken hervorzubringen oder auszusprechen. Und wenn es geschah, so erfolgte sofort die Berufung auf alte Autoritäten und der Nachweis der Übereinstimmung damit, um anscheinend jeden Verdacht der Neuerungssucht fernzuhalten. Durchsuchen wir die einschlägige Literatur unter dem Gesichtspunkte unseres Themas, so kommen wir zu keinem anderen Ergebnis. Was Hieronymus, Augustin, Gregor der Große hierüber gelehrt haben, das findet sich bei den betreffenden Autoren, soweit sie auf unsere Frage überhaupt eingehen, mehr oder weniger vollständig zusammengetragen. Die Ehemoral eines Isidor von Sevilla († 636)[2]), vor allem aber eines Jonas von

[1]) Vgl. Grabmann I 179 f.

[2]) De eccl. off. lib. 2 c. 20. De conjugatis n. 10: Nam et ipsæ dotales tabulæ indicant, quod causa procreandorum liberorum ducitur uxor. Quando ergo quisque luxuriose amplius vivit quam necessitas procreandorum liberorum cogit, iam peccatum est. . . .

Orleans († 843)[3]) und eines Hrabanus Maurus († 856)[4]) unterscheidet sich nicht von der Ehemoral jener Väter. Ein näheres Eingehen auf ihre Ausführungen erübrigt sich[5]).

Interessanter ist in dieser Periode die Beobachtung der Lebenswirklichkeit. Die Quellen ermöglichen eine solche jetzt besser als im vorausgegangenen Zeitabschnitt. Vor allem gewähren die nunmehr überall entstehenden Bußbücher, die zum allergrößten Teile unmittelbar bei Handhabung der Bußdisziplin Dienst zu leisten hatten, Aufschluß über die einschlägige Praxis des frühen Mittelalters.

In diesen Pönitentialien begegnen uns nun, soweit wir sehen konnten, keine Anweisungen, die wörtlich aussprächen, daß jeder Ehevollzug, der nicht von der Absicht auf Kinder, sondern nur vom Verlangen nach Geschlechtsgenuß oder auch vom Willen zur Beherrschung des Geschlechtstriebes verursacht ist, mit soundso viel Buße zu belegen sei. Auch die Bußbücher der späteren Zeit, d. h. vom neunten Jahrhundert ab, lassen solche Satzungen vermissen, obwohl auf Synoden, wie z. B. auf dem Pariser Reformkonzil von 829 ausgesprochen wurde, daß die Ehe von Gott nicht zur Befriedigung der Lust, sondern zur Kindererzeugung eingesetzt sei[6]).

Ml. 83, 812. Vgl. Sententiæ lib. 2 c. 40. De continentia n. 13: Quosdam conjugale decus non pro gignendis filiis delectat, sed hoc pro turbulenta carnis et libidinosa consuetudine appetunt, sicque bono male utuntur. Ml. 83, 645.

[3]) De inst. laic. c. 6 Quod cum uxoribus commistio gratia fieri prolis, non voluptatis. Ml. 106, 179 ff. c. 7 Contra eos, qui a coitu uxorum prægnantium se minime abstinere debere contendunt. Ml. 106, 182 f. c. 10 Über den Ehevollzug während der Menses Ml. 106, 186 f. c. 11 Über Enthaltsamkeit nach der Geburt usw. Ml. 106, 187 f.

[4]) En. in ep. Pauli ad Cor. I c. 7 Ml. 112, 63 f.

[5]) S. ferner Haymo v. Halberstadt († 834?), Exp. in ep. Pauli ad Cor. I c. 7 Ml. 117, 544. Strabo, Glossa ordinaria z. 1 Kor. 7 Ml. 114, 529. — [6]) Hefele 4, 67. Mansi 14, 596.

Wohl finden sich öfter Vorschriften, die von jener strengen Eheauffassung diktiert zu sein scheinen. So heißt es im Pœnitentiale Bedæ, das zwar in dieser Gestalt nicht Beda Venerabilis († 735) zum Verfasser haben dürfte, aber doch angelsächsische Bußbestimmungen enthält:[7]) n. 37. Uxoratus contineat se . . . .a conceptione manifestata usque post natam sobolem[8]). Auch anderwärts[9]) wird gefordert, daß der eheliche Beischlaf zu unterlassen ist, sobald die Empfängnis feststeht. Allein solche Satzungen haben nicht notwendig den Standpunkt zur Voraussetzung, daß der Ehegebrauch sich nur solange sittlich rechtfertigen läßt, als er zur Zeugung erforderlich ist. Es mag für sie in erster Linie die Sorge um den Schutz der Leibesfrucht bestimmend gewesen sein. Das letztere drängt sich um so mehr auf, als unverkennbar die Tendenz herrschte, die Dauer der Enthaltsamkeitspflicht während der Schwangerschaft möglichst einzuschränken, nämlich auf jene Zeit, in der ein ehelicher Verkehr die Leibesfrucht tatsächlich am ehesten gefährdet. Die Empfängnis galt erst dann als feststehend, wenn die ersten Bewegungen des Kindes im Mutterleibe wahrgenommen wurden. Die wohl im ersten Viertel des achten Jahrhunderts entstandene irische Kanonessammlung[10]) enthält z. B. eine einem irischen Konzil zugeschriebene Bestimmung, die besagt, daß die Ehegatten außer zu anderen Zeiten auch in den Tagen der Schwangerschaft Enthaltung üben müssen „hoc est, a die, quo fi-

[7]) Schmitz I 555. — [8]) Ebd. 558.

[9]) S. z. B. das Pœnitentiale Capitula Judiciorum (8. Jahrh.?) c. IX 2: Qui in matrimonio est . . . . in concepto semine . . . continens debet esse . . . Schmitz II 226 f., ferner den Zusatz zu dieser Vorschrift in der Sammlung des Cod. Vat. 1349 b. Schmitz II 227: Omnis christianus abstinere debet a propria uxore . . . . ab inconcepto semine usque XL dies post partum . . . Regino v. Prüm I 33. Wasserschleben 159 f., Excarpsus Cummeani c. III 18: Qui in matrimonio est . . . . concepto semine usque ad modum sanguinem consumendi . . . . . continens fieri debet. Schmitz II 614.

[10]) Wasserschleben, D. ir. Kan. sammlg. VI, [2]XIII.

lius in utero eius motum fecerit, usque ad partus sui diem“[11]). In germanischen Gebieten hielt man sich in der Praxis ebenfalls an diesen Grundsatz, wie des Regino von Prüm († 915) „Zwei Bücher über Sendsachen“[12]) zeigen. Das Pœnitentiale Ecclesiarum Germaniæ (aus dem letzten Teile dieser Periode) unterscheidet allerdings zwischen dem Ehegebrauche nach den ersten Kindsbewegungen und jenem nach Bekanntwerden der Empfängnis und setzt nicht bloß für den ersteren eine Buße fest, nämlich 20 Tage[13]), sondern auch für den letzteren und zwar 10 Tage[14]) bei Wasser und Brot. Ähnlich die ebenfalls dem elften Jahrhundert angehörende Summa de judiciis omnium peccatorum[15]). Es sind aber die wenigsten der bekannteren Bußbücher, die eine Enthaltung für die ganze Dauer der Schwangerschaft fordern. Regelmäßig wird vor allem der Beischlaf während der letzten drei Monate verpönt und dafür ein gewisses Bußmaß festgesetzt, nämlich 20, 30 oder auch 40 Tage[16]). Bemerkenswert dürfte sein, daß im

[11]) Lib. 46 c. 11. Ebd. 215, [2]187 f.

[12]) I 338. Wasserschleben, Regino 159.

[13]) n. 54: Concubuisti cum uxore tua postquam infans motum in utero fecerat? vel saltem XL dies ante partum? Si fecisti, XX dies in pane et aqua pœniteas. Schmitz II 421.

[14]) n. 55: Concubuisti cum uxore tua post manifestatam conceptionem? decem dies in pane et aqua pœniteas. Schmitz II 421.

[15]) VIII 60: Concubuisti cum uxore tua post motum infantis in utero vel XL dies ante partum, XX dies penit. Si post manifestam conceptionem, V dies. Schmitz II 504.

[16]) Die Belege hiefür sind zahlreich. S. z. B. Pœnit. Casinense c. 50: Mulier III menses abstinere se debet a viro suo, quando concipiet et antequam pariat et post partum XL dies; qui nupserit cum ea XX dies peniteat. Schmitz I 411. Bußbuch des Theodor v. Canterbury XII 3: Mulier tres menses debet se abstinere a viro suo quando concepit, ante partum et post tempore purgationis, hoc est XL diebus et noctibus, sive masculum sive feminam genuerit. Schmitz I 545. Pœnit. Egberti VII 1. 2.: Mulier abstineat se a viro tres menses, quando concepta est ante-

erweiterten Pœnitentiale Capitula judiciorum des Cod. Vat. 1349 eine derartige Bußsatzung mit der ausdrücklichen Berufung auf die Autorität eines Augustin und Gregors des Großen gerechtfertigt wird[17]). In der Praxis wurde anscheinend selbst während der letzten drei Monate das Gebot der Enthaltung als zu schwer empfunden und darum leicht mißachtet.

Auch auf die Zeit n a c h der Niederkunft dehnen die Bußbücher die Pflicht der Enthaltsamkeit aus und zwar in der Regel auf 40 Tage[18]). Maßgebend war für die Dauer das alttestamentliche Gebot. Gewisse Bußkanones, wie die der irischen Kanonessammlung[19]) und des Regino[20]) lehnen sich so stark an die alttestamentlichen Vorschriften über die Reinigung an, daß sie die Dauer der Enthaltsamkeit für die männliche und weibliche Geburt verschieden bestimmen, nämlich für die erstere 36, für die letztere 56 Tage. Papst Nikolaus I. gab aber den Bulgaren (866) dieselbe Anweisung, die angeblich Gregor I. an Augustin von England erlassen hatte, nämlich, daß der Mann nach der Geburt solange sich seiner Frau enthalten müsse, als sie ihr Kind stillt[21]).

---

quam pareat, et post partum XL dies. Qui autem nupserit his diebus, XL diebus peniteat vel XXX vel XX. Schmitz I 580. II 667. Pœnit. des Halitgar lib. 4 c. 24. Schmitz I 727. II 284. Pœnitent. Floriacense c. 50 Schmitz II 344. S. nächste Anm.

[17]) In Judicium canonicum legitur: Vir contineat se ab uxore sua III menses antequam parturiat, et si nupserit XX diebus pæniteat . . . . . similiter et mulier si ista detestabilis consenserit. Fortasse aliquibus videtur esse onerosum hoc præceptum; prævet se argumentum, ut dicat: uxor mea, facio quod me delectat. Audiat sanctissimum papam gg (Gregorium) et Aug. dicentes . . . . Schmitz II 227.

[18]) S. Anm. 16.

[19]) Lib. 46 c. 11 Wasserschleben 215, [2]187 f. Hier steht 46 statt 56.

[20]) I 338. Wasserschleben 159. — Das Pœnit. des Beda II 37 verlangt nach der Geburt eines Knaben 30, eines Mädchens 40 Tage Enthaltsamkeit. Schmitz I 558.

[21]) c. 64. Hefele 4, 349. MG. Ep. VI 590.

Die Rücksicht auf die Stillzeit war dann wohl auch der Grund, wenn in den Quellen ein ganzes Jahr lang die Unterlassung des Beischlafs nach der Geburt gefordert wird[22]). Für die Übertretung dieser Vorschriften sind in der Regel 20, vereinzelt auch 30 und selbst 40 Tage Buße vorgesehen[23]).

Den Ehegebrauch zur Zeit der Menses zu verbieten und ein Bußmaß für die Nichtbeachtung des Verbotes anzugeben, vergißt kaum ein Bußbuch. Der Bußansatz beträgt in der Regel 40 Tage[24]).

Ebenso wenig wird versäumt, die Pflicht der Enthaltsamkeit zu Zeiten, die durch Gebet, Buße oder religiöse Feier in besonderer Weise Gott geweiht sein sollen, einzuschärfen. Die Zahl dieser Tage ist mitunter nicht gering. Es herrscht hierüber in den Pönitentialien große Verschiedenheit. Der eheliche Umgang ist so ziemlich überall verboten an den Sonntagen und in der Quadrages vor Ostern oder Weihnachten und in der Osteroktav[25]). Vielfach ferner am Mittwoch und Freitag oder Freitag und Samstag[26]), jedenfalls mit Rücksicht auf gewisse Geheimnisse im Leben und Leiden des Herrn, die zu diesen Tagen in Beziehung stehen. Enthaltsamkeit wird auch (vereinzelt) gefordert die Woche nach Pfingsten pro reverentia sollemnitatis regenerationisque[27]). Weiterhin an den Vigilien, Qua-

---

[22]) Summa de judiciis omnium peccatorum VIII 59: Mulier pregnans III mensibus se abstineat antequam pariat post partum annum. Schmitz II 503.

[23]) S. z. B. Schmitz I 283. 411. 623. II 184. 284. 367. 481. 226. I 453.

[24]) S. Schmitz I 283. 366. 558. 431. 453. 536. 623. 694. II 183. 226. 555. 688.

[25]) S. z. B. Schmitz I 287. 366. 413. 431. 455. 545. 558. 625. II 284. 575. Nikolaus, Resp. ad Bulg. consulta c. 50. MG. Ep. VI 586.

[26]) Schmitz I 431. 455. II 344. 687 f. Wasserschleben, D. ir. Kan. sammlg. lib. 46 c. 11 S. 215; ders. Regino I 338 f. S. 159.

[27]) Schmitz I 431.

tembern[28]), an den Festtagen der Martyrer[29]). Nach dem Pœnitentiale Ecclesiarum Germaniæ war der Ehevollzug zu unterlassen, abgesehen von der Fastenzeit und den Sonntagen, 20 Tage vor Weihnachten, an allen Fasttagen, den Festen der Apostel und den höchsten Feiertagen[30]). Auch das Bußmaß ist verschieden. In der Regel sind 40 Tage vorgesehen[31]), für Ehegebrauch in der Fastenzeit manchmal sogar 1 Jahr[32]), für Unenthaltsamkeit am Sonntag 1—7 Tage, gewöhnlich aber 3[33]). In der späteren Zeit, wo die Geldredemptionen in Übung kommen, werden ab und zu auch Geldleistungen als Buße verzeichnet[34]).

Vor Empfang der hl. Kommunion mußte 3 Tage Enthaltung geübt werden[35]).

Aus all dem Gesagten geht hervor, daß die strengen Forderungen der Moralisten des Altertums und frühen Mittelalters nicht durchweg bloße Theorie waren. Die kirchliche Seelsorge versuchte, wenn nicht in allen, so doch in vielen Punkten das eheliche Leben der Gläubigen danach zu gestalten.

---

[28]) Schmitz I 455. (Pœnit. Arundel. c. 66.)

[29]) Schmitz II 338. (Pœnit. Hubertense c. 49.)

[30]) n. 27 Schmitz II 422. Dasselbe auch in der Summa de judiciis omn. pecc. c. 57 Schmitz II 503.

[31]) Schmitz I 366. 413. 431. 455. II 422.

[32]) Pœnit. Floriacense c. 51 Schmitz II 344. Summa de jud. omn. pecc. VIII 56 Schmitz II 503; s. auch II 688.

[33]) Schmitz I 287. 536. 623. 694. II 184. 226. 355. 367. 422. 536. 688.

[34]) Pœnit. Floriacense c. 51 Schmitz II 344. Pœnit. Eccl. Germaniæ n. 57 Schmitz II 422. Summa de jud. omn. pecc. VIII 56 Schmitz II 503.

[35]) Schmitz I 413. 545. 623 f. 727. II 227. 284. 575. 641. 667. Nach d. Pœnit. Casinense hat auch n a c h d. Kommunionempfang 3 Tage lang der eheliche Umgang zu unterbleiben. Schmitz I 431.

2. Kapitel

Das hohe und spätere Mittelalter

1. Teil

Die Beurteilung des Ehevollzugs im allgemeinen

§ 8

Während der Frühscholastik

Mit dem Ende des elften und Anfang des zwölften Jahrhunderts begann der Aufstieg der theologischen Wissenschaft im Mittelalter. In der bis ins dreizehnte Jahrhundert hineinreichenden Frühscholastik erlebte sie ihre Vorblüte. Zunächst bestand allerdings auch jetzt noch die gelehrte Tätigkeit vorzüglich im Zusammentragen des seit Jahrhunderten überlieferten Gedankengutes. Die nun mehr und mehr entstehenden Sentenzenwerke sind in erster Linie Sammlungen dogmatisch-moraltheologischen Materials. Jedoch werden die Vätertexte nicht mehr bloß mechanisch und äußerlich aneinander gereiht. Sie sind zumeist mit einem unverkennbaren Anflug von Selbständigkeit verarbeitet und umgruppiert. Die Bausteine sind behauen und zusammengefügt[1]). In immer steigendem Maße aber wird der theologische Stoff in den Formen und mit den Methoden, wie sie sich die Scholastik schuf, wissenschaftlich durchdrungen. Oft genug wird dabei auch der Gegenstand unserer Untersuchung zur Sprache gebracht. Nach und nach werden regelmäßig die gleichen Fragen in den Mittelpunkt der Erörterung gestellt und über gewisse Punkte eine mehr oder weniger lebhafte Kontroverse geführt.

[1]) Grabmann II 162.

Was die Werke, die Anselm von Laon[2]), dem ersten Sentenziarier († 1117), dem Schüler des Vaters der Scholastik, des Anselm von Canterbury, zugeschrieben werden, zu unserem Thema bieten, ist fast ausschließlich reine Wiedergabe augustinischer Gedanken, wenn auch zum Teil in eigener Prägung. Die erste Einsetzung der Ehe erfolgte vor der Sünde. Damals war sie bestimmt ad officium, zur Ausbreitung des Menschengeschlechtes. Nach dem Sündenfalle ist sie auch eingesetzt zur Verhütung der Unzucht[3]). Die Ehe ist nicht bloß Mittel zur Fortpflanzung, sondern auch Heilmittel[4]). Seit der Sünde sind die Menschen krank. Sie tragen in sich die fleischliche Begierde, die vor derselben unbekannt war. Damals war die Zeugung möglich ohne jeden Makel der Lust. Seit der Verderbnis der menschlichen Natur aber macht sich die Wollust geltend. In der Ehe liegt ein Heilmittel gegen sie. Hier wird die copula carnalis, die an sich verwerflich und unerlaubt ist, verzeihlich und gottgefällig[5]). Sie wird es mit Rücksicht auf die Güter der Ehe und zwar auch dann, wenn sie nicht der Nachkommenschaft wegen erfolgt, wird sie verzeihlich wegen der ehelichen Güter[6]). Das ist ungefähr der Kern der ziemlich weitläufigen Darlegungen der anselmischen Sentenzen. Es kommt darin nichts anderes als die augustinische Beurteilung, wenn auch nicht immer völlig klar zum Ausdruck. Ein neuer Gedanke erscheint nicht.

Anselms berühmter Schüler, Peter Abälard († 1142), und Hugo von St. Viktor († 1141) Männer, durch welche die theologische Wissenschaft

---

[2]) S. über ihn u. seine Werke Grabmann II 136 ff. 157 ff. Bliemetzrieder VIII f.

[3]) Bliemetzrieder 130.

[4]) Ebd. 130 f.

[5]) Nam per conjugium carnalis copula in se dampnabilis et illicita fit venialis et deo placita et nature decoratur fecunditas et incontinentie tegitur protervitas. Bliemetzrieder 131.

[6]) Ebd. 132.

sonst bedeutende Förderung erfuhr, kommen hier ebenfalls über den Bischof von Hippo nicht hinaus. Zwar erweckt der erstere in seiner Introductio ad theologiam[7]) den Eindruck, als ob die Ehe und was in ihr vorgeht, stets o h n e Sünde sei. Meint er doch: „Ein Weib soll nehmen, wer sich nicht enthalten kann, nicht bloß wegen der Kinder, die er Gott erzeugen soll, sondern auch damit wir Gott nicht durch Unzucht beleidigen." Und in seiner Theologia christiana[8]) definiert er die Ehe als „maris et feminæ fœderatio legitima, propter quam licet eis s i n e c u l p a commisceri". Allein diese Sätze sind so allgemein gehalten, daß sie sich auch mit der augustinischen Anschauung vereinbaren lassen. Und Hugo trägt zur Beantwortung der Frage nach dem Wert oder Unwert des Ehevollzugs, der nicht die Zeugung subjektiv zum Ziele hat, großenteils wörtlich die Lehre des großen Afrikaners vor: Soweit die fleischliche Verbindung nötig ist zur Zeugung, ist sie innerhalb der Ehe frei von Schuld. Ein Ehegebrauch über diese Notwendigkeit hinaus ist nicht mehr von der Vernunft, sondern von der Lust geleitet. In diesem Falle ist nur die L e i s t u n g der Pflicht, nicht aber die F o r d e r u n g derselben ohne Sünde. Ein von der Geschlechtslust, nicht vom Willen zum Kind getragener ehelicher Verkehr erhält Verzeihung, vorausgesetzt, daß er nicht zu Zeiten, die dem Gebete gewidmet sein müssen, und nicht in widernatürlicher Weise erfolgt[9]).

R o b e r t P u l l u s († um 1150), wiederum Verfasser eines Sentenzenwerkes, steht im wesentlichen ebenfalls auf den Schultern des Denkers von Hippo. Er verarbeitet aber nicht bloß dessen Gedanken durchaus selbständig, sondern nimmt auch in einem Punkte eine andere Stellung ein. Der eheliche Beischlaf, so führt er ungefähr aus, ist wie das Essen, Schlafen, Spazierengehen ein natürlicher Akt, der nichts Schlechtes an sich

[7]) Lib. 1 c. 1 Ml. 178, 983 f.

[8]) c. 31 De conjugii sacramento Ml. 178, 1745.

[9]) De sacramentis christian. fid. lib. 2 p. 11 c. 9 Ml. 176, 496.

trägt. Aber wegen der Begleitumstände erscheint er verderbt. Es sind auch die Menschen und Engel von Natur aus gut, ex accidenti jedoch werden sie schlecht. Wenn die ersten Menschen so geblieben wären, wie sie erschaffen wurden, und nicht schlecht geworden wären, würden auch ihre Handlungen nicht schlecht sein. Nun aber haftet den Menschen und ihren Handlungen eine gewisse Verderbnis an. Manche Handlungen können leicht ohne jede Sünde vollbracht werden, wie das Sitzen und Gehen. Bei manchen ist es schon schwieriger, alles Sündhafte fernzuhalten, so beim Essen und Sprechen. Manche gehen aber in keiner Weise ohne Schuld vor sich, wie der Geschlechtsverkehr[10]). Auch der eheliche, so muß man denken, kann dann nie ganz frei von Sünde sein. Robert zieht diese Folgerung an dieser Stelle nicht. Aber im vorausgehenden Kapitel läßt er diesen Standpunkt erkennen. Wohl betont er dort zunächst, daß es (an sich) niemals Sünde sei, dem Ehegatten die Pflicht zu leisten. Des weiteren schreibt er aber doch: „Auch wenn die Ehe gebraucht wird der Nachkommenschaft wegen oder um die Pflicht zu leisten oder um Unzucht zu verhüten, geht es nicht vollkommen ohne Sünde ab. Doch ist es weit besser, auf diese Weise Schuld auf sich zu laden, als sich dem Ehegatten zu entziehen, so daß er in Wollust entbrennen muß oder um das debitum betrogen wird oder die Fortpflanzung unterbleibt". Diese Schuld ist allerdings sehr unbedeutend. Weit größer ist sie nach diesem Autor, wenn die eheliche Umarmung der Lust wegen gesucht wird. Doch liegt auch in diesem Falle nur läßliche Sünde vor[11]).

Robert verbreitet sich nicht weiter über den Grund, warum der Ehegebrauch nie ganz ohne Schuld ist. Zweifellos steht er in seinem Urteil unter dem Einfluß der im angeblichen Antwortschreiben an Augustin von Canterbury niedergelegten Anschauung. Er ist ja nicht

[10]) Sentent. lib. 7 c. 31 Ml. 186, 948 f.

[11]) Ebd. c. 30 Ml. 186, 948.

der einzige Theologe im zwölften Jahrhundert, der diesen eigentümlichen Standpunkt vertritt. Der Verfasser des 7. Traktates der Hugo von St. Viktor zugeschriebenen Summa sententiarum[12]), der in Walter von Mortagne († 1174) zu erblicken ist, nimmt in längeren Ausführungen zu der Ansicht, daß der Ehevollzug stets Sünde ist, Stellung, ein Beweis, daß jene Zeit sich ernstlich mit einem solchen Gedanken befaßte. Und aus dieser Abhandlung geht zugleich deutlichst hervor, daß tatsächlich der genannte Brief Anlaß dazu war.

Walter von Mortagne selbst bekennt sich zur augustinischen Auffassung. Die Ehe ist etwas Gutes. Die Geschlechtsverbindung würde in ihr ohne den Feuerbrand der Wollust sich vollziehen, wenn die Menschen im Gehorsam gegen den Schöpfer verharrt hätten. Wie das Almosengeben würde auch der Verkehr zwischen Mann und Frau gut und verdienstlich sein, da er ohne jeden Makel bloß in der Absicht auf das Kind stattfinden würde. Infolge der Sünde verfielen aber die Menschen der Fleischeslust. Ohne diese können sie sich nicht mehr geschlechtlich vereinigen. Darum ist ein solcher Akt schlecht und tadelhaft, soweit er nicht durch die Güter der Ehe „entschuldigt" wird. Zum Beweis, daß der Geschlechtsakt in der Ehe durch deren Güter „entschuldigt" wird, beruft sich Walter auf Augustin[13]). Er legt sodann unter steter Bezugnahme auf ihn noch weiter dar: Der eheliche Umgang lediglich zur Befriedigung der Lust, ist sündhaft, durch die Ehe jedoch verzeihlich und durch leichte Buße tilgbar. Nicht aber scheint der Verkehr der Ehegatten irgendwelche Schuld an sich zu tragen, wenn er stattfindet um Kinder zu bekommen und sie für Gott zu erziehen oder um dem anderen Eheteil die Pflicht zu leisten. Dafür läßt sich die Autorität Gottes selbst anführen. Obwohl nach der Sündflut die Vermischung der Geschlechter ohne Flei-

[12]) Bez. d. Verfassers dieser Schrift s. Grabmann II 290 ff.; Ghellinck, Le mouvement 117 ff.; Geyer in Theol. Quartalschrift 107 (1926), 89 ff. [13]) c. 2 Ml. 176, 155.

scheslust nicht mehr möglich war, befahl Gott dennoch die Verbindung von Mann und Frau zum Zwecke der Fortpflanzung (Gn. 8, 17). Gott hätte einen solchen Auftrag gewiß nicht gegeben, wenn der eheliche Akt nie ohne Sünde sein könnte. Gott heißt nie Böses tun, um Gutes zu schaffen.

Darauf geht unser Sentenziarier auf den Einwand ein: Jede Fleischeslust ist schlecht und Sünde. Darum ist auch der Ehegebrauch stets Sünde, weil er ohne diese Lust nicht möglich ist. Er gibt zu, daß die delectatio carnalis etwas Übles (mala) ist. Sie ist eben pœna peccati. Daraus folgt aber nicht, daß jede delectatio carnis Sünde ist. Das Fleisch Jesu Christi, das stets frei war von Sünde, hat wahrscheinlich jedesmal es wohl empfunden, wenn der Herr nach der Ermüdung der Ruhe pflog oder aß, wenn Hunger sich einstellte. Dieses Wohlgefühl ist seit der Sünde der Stammeltern etwas ganz Naturgemäßes. Es ist nicht Sünde, wenn ein Übermaß ferngehalten wird. In gleicher Weise ist auch das Wohlgefühl beim ehelichen Beischlaf zur Erzielung von Nachkommenschaft oder zur Leistung der Pflicht nichts Sündhaftes, wenn das rechte Maß eingehalten wird. In diesen Fällen wird der Ehe jede Schuld genommen. Man liest nirgends, daß Ehegatten deswegen gestraft worden sind, obwohl keine Sünde ungestraft bleibt.

Die weitere Ausführung zeigt nun deutlich, daß die soeben abgelehnte Beurteilung des usus matrimonii ihre Wurzeln hatte im Briefe Gregors des Großen an Augustin, dessen Echtheit, wie schon einmal gesagt, damals niemand bezweifelte. Walter bemerkt nämlich, daß dieser Kirchenlehrer eine Hauptautorität zugunsten jener rigoristischen Ehemoral zu sein scheint, da nach dessen Aussage die Geschlechtslust nie ohne Schuld sein könne. Allein er läßt sich dadurch nicht von seinem Standpunkt abbringen. Gregors Ausspruch gilt nach ihm nicht von der Geschlechtslust schlechthin, sondern nur von der voluptas immoderata[14]).

[14]) c. 3 Ml. 176, 156 f.

Von nun an steht bis weit ins dreizehnte Jahrhundert hinein bei der wissenschaftlichen Erörterung über den sittlichen Wert oder Unwert des Ehevollzugs stets die Frage im Vordergrund, ob derselbe immer mit Sünde verknüpft sei oder nicht.

Petrus Lombardus, der „Sentenzenmeister", nimmt in seinem etwa 1150—1152 vollendeten Sentenzenwerke[15]) die gleiche ablehnende Haltung ein wie Walter von Mortagne. Er führt zum Teil die nämlichen Gegenargumente ins Feld. Vor allem läßt er auch das Zeugnis Gregors nicht gelten. Dessen Ausspruch ist nach ihm lediglich von jenen Eheleuten zu verstehen, die nicht der Zeugung, sondern der Lust wegen sich vereinigen. Einem solchen Verkehr kann allerdings nicht jede Sünde abgesprochen werden. In der Wirklichkeit des Lebens wird es auch wenig Ehegatten geben, die das Lustmotiv bei ihrem Umgange nicht wirksam werden lassen. So wird der bei den Römern übliche Brauch, unmittelbar nach dem Ehevollzug keine Kirche zu betreten, leicht verständlich. Daß Gregor nicht an jedem Verkehr einen Makel findet, schließt der Lombarde daraus, daß nach seiner Anweisung jenen Gatten, die zum Zwecke der Kindererzeugung zusammengekommen sind, das Betreten der gottesdienstlichen Stätte nicht zu verwehren, sondern ihrem Gewissen zu überlassen ist.

Als Anhänger der strengen Richtung, die in jedem ehelichen Akte Sünde gegeben sieht, bekennt sich Gandulph, der Theologe und Kanonist in Bologna war und zwischen 1160 und 1170 ebenfalls Sentenzen schrieb[16]). Er stellt in diesem Werke die Fragen: 1. Ist der Beischlaf der Ehegatten um der Nachkommenschaft willen Sünde? (IV § 249). 2. Ist es Sünde, dem anderen Eheteile die Pflicht zu leisten? (IV § 252). 3. Ist die Ehe zwecks Unzuchtsverhütung secundum indulgentiam zugestanden (ist sie also Sünde), da von einer Indulgenz nur bei einer Sünde die Rede sein kann? (IV § 254). 4. Ist der Geschlechtsgenuß beim Ehevollzug Sünde? (IV

[15]) IV. d. 31 c. 8. — [16]) v. Walter LXVIII.

§ 253)[17]). Die ersten drei Fragen beantwortet er ganz im Sinne und mit den Argumenten Augustins: Der Beischlaf des Kindes wegen ist frei von Schuld. Die Pflicht leisten ist nicht Sünde. Hat der eheliche coitus seinen Grund in der Unenthaltsamkeit, dann ist er läßliche Sünde, da nach dem Worte des Apostels hiefür Verzeihung gewährt wird[18]). Die vierte Frage bejaht er. „Die Verbindung der Ehegatten", so schreibt er, „in der Hoffnung auf Nachkommenschaft und um die Pflicht zu leisten, ist erlaubt. Die Wollust aber, ohne die der coitus nie stattfinden kann, ist immer Sünde"[19]). Beweis dafür ist ihm das Zeugnis Gregors bzw. Ps. 50, 7, wo der Psalmist klagt: in peccatis libidinis (so Gandulph) concepit me mater mea. Eine andere theologische oder eine spekulative Begründung versucht Gandulph nicht, ist auch nicht zu erwarten. Denn die Stärke dieses Autors ist nicht tiefe Spekulation, sondern wie die der älteren Sentenziarier lediglich gute Kenntnis der Patristik.

Einen ihrer hervorragendsten Anwälte und entschiedensten Verfechter erhielt die These von der Sündhaftigkeit jedes usus matrimonii in Huguccio († 1210), dem bedeutendsten Kanonisten, den das zwölfte Jahrhundert hervorgebracht hat. In seiner um 1188 vollendeten gewaltigen Summa zu Gratians Dekret berührt dieser Autor an mehreren Stellen unser Thema[20]). Be-

---

[17]) Ebd. 534 ff. [18]) Ebd.

[19]) Ebd. 536. Libido vero, sine qua coitus esse non potest, semper peccatum erit, ut ostendit Gregorius dicens . . . .

[20]) S. z. B. z. pr. 'Item adversus' z. D. 13: . . . . . Item potest quis esse perplexus inter mortale et ueniale, uerbi gratia. . . . Item ego habeo uxorem, instanter petit debitum. si nego, pecco mortaliter, quia facio contra preceptum ut XXXIII Q. V si dicat (c. 1). si reddo, pecco saltem uenialiter, quia in quolibet coitu subest quidam pruritus, quedam delectatio, que non potest non esse peccatum ut XXXIII Q. IIII uir cum propria (c. 7), et sic uideor esse perplexus. Item ego sum incontinens. si fornicor, pecco mortaliter, si contraho matrimonium, pecco uenialiter et sic uideor

sonders deutlich spricht er sich darüber aus bei Erklärung des Dictum Gratiani „His ita“ nach c. 2 C. 32 q. 2 und des c. 7 C. 33 q. 4. Bei der Erörterung der Frage, ob der eheliche coitus Sünde sei oder nicht, gelangt er zu dem Schlusse: Mag derselbe (an sich) Sünde sein oder nicht, so kann er doch nie ohne Sünde vor sich gehen, weil dieser Akt stets mit einem gewissen Maße von Lust verbunden ist, deren Genuß nicht frei von Sünde ist[21]). Den Beweis sieht nun auch Huguccio zunächst in jener Gregoriusstelle, die auch Gratian in sein Werk aufgenommen hat (= c. 7 C. 33 q. 4), bzw. in Ps. 50, 7[22]).

perplexus. Clm. fol. 11 col. 4. Cod. Bamb. fol. 14 col. 1. — Ebd. . . . . , conjugem reddere debitum conjugi, nichil aliud est quam facere ei copiam corporis sui ad rem uxoriam. Vnde sepe aliquis reddit debitum uxori ita, quod ipse non explet uoluptatem suam et econtra. ergo in premisso casu possum sic reddere debitum uxori et expectare quo usque ipsa expleat uoluptatem suam. inmo sepe in tali casu mulier solet preuenire uirum et expleta uoluptate uxoris in carnali opere, si uolo, possum liber ab omni peccato descendere uoluptati mee non satisfaciens nec propagationis aliquid semen emittens. Clm. fol. 12 col. 1. Cod. Bamb. fol. 14 col 2. — S. ferner z. c. Nervi (c. 2) D. 13 v. 'tunc solum conjuges' . . .: i. e. tunc solum opus carnale non est culpa, quando causa prolis uel causa reddendi debitum, supple: miscentur. perfici tamen illud opus non potest sine peccato ut XXXIII Q. IIII uir cum propria. Clm. fol. 12 col.4. Cod. Bamb. fol. 15 col. 2. S. weiterhin z. c. 4 C. 32 q. 2 v. 'Connubia' b. Gillmann in A. f. k. K. R. 107 (1927), 246[2].

[21]) Z. dict. p. c. 2 C. 32 q. 2 v. 'quod enim': . . . . . set siue coitus sit peccatum siue non, nunquam tamen fit sine peccato, quia senper fit et exercetur cum quodam pruritu et quadam uoluptate; nam in emissione spermatis senper subest quidam feruor, quidam pruritus, quedam uoluptas, que sine culpa esse non potest ut XXXIII Q. IIII uir (c. 7) et XXVII Q. II omne (c. 10) et infra eod. connubia (c. 4) et supra eod. Q. I non enim (c. 11) et di. V cum enixa (c. 1). Clm. fol. 251 col. 3. Cod. Bamb. fol. 359 col. 3.

[22]) Z. c. uir cum propria (c. 7) C. 33 q. 4 v. 'nullatenus potest esse sine culpa': i. e. non potest esse, quin ipsa sit culpa et peccatum. et hinc expresse colligitur, quod opus conjugale non potest exerceri

Außerdem in einem ebenfalls bei Gratian (als c. 4 C. 32 q. 2) erscheinenden, seinem Sinne nach sehr dunkelen Ausspruche des Origenes[23]), wonach im Augenblicke des Ehegebrauches die Gegenwart des Heiligen Geistes fehlt (præsentia S. Spiritus non dabitur). Nach Huguccio ist damit gesagt, daß nicht alles, was beim ehelichen Akt in die Erscheinung tritt, auf die auctoritas des Heiligen Geistes hin geschieht, nämlich das Auftreten der Fleischeslust, die immer Sünde ist, da sie nicht von Gott stammt. In diesem Worte des Origenes erblickt Huguccio ein klares Zeugnis für die Sündhaftigkeit jedes ehelichen Aktes[24]). Eine weitere bedeutende Stütze findet er namentlich auch in der vom hl. Augustin[25]) stammenden Lehre, daß Christus nicht im ehelichen Umgange erzeugt werden wollte, weil dieser immer von der Konkupiszenz begleitet sei, die Begierlichkeit aber aus der Sünde stamme[26]).

Der Bischof von Hippo hatte, wie früher gesagt wurde, wohl Bedenken gegen die Geschlechtslust, er betrachtete sie als ein malum wegen ihrer Wirkungen und wegen des engen Zusammenhanges mit der Erbsünde, in dem er sie erblickte; aber zu etwas, das in jedem Falle sündhaft ist, stempelte er sie nicht, wie eine genauere Untersuchung seines Schrifttums ergibt. Huguccio jedoch folgert aus dessen Lehre eine solche These. Aber, so kann man einwenden, wenn auch die Geschlechtslust

---

sine peccato, licet ipsum coniugium non sit peccatum, quia senper est ibi quidam pruritus carnis et quedam uoluptas in emissione spermatis, que senper est peccatum, licet u e n i a l i s s i m u m, ut hic dicitur et di. V cum enixa, et hinc est, quod christus noluit nasci de coitu, quia sine peccato exerceri non potest, etiam si sanctus sit, qui coeat . . . . v. 'iniquitatibus': patris et matris, i. e. de coitu, ubi pater et mater conmiserunt iniquitates, i. e. uoluptates et ipsas coniugales uoluptates uocat iniquitates. Clm. fol. 264 col. 1. Cod. Bamb. fol. 375 col. 4. — [23]) S. hierüber Capitaine, Origenes 74[3].

[24]) A. f. k. K. R. 107 (1927), 246[2].

[25]) De nupt. et conc. lib. 1 c. 12 n. 13 Ml. 44, 421. (c. 10 C. 27 q. 2).

[26]) S. Anm. 22.

etwas Sündhaftes darstellen sollte, so folgt daraus noch nicht, daß jeder eheliche Akt von Sünde begleitet sein muß. Denn wenigstens in jenem Falle, wo sie nicht intendiert und selbst das Wohlgefallen an ihr ferngehalten wird, muß doch Sünde ausgeschlossen sein. Allein es war im Mittelalter, jedenfalls in der Frühscholastik, eine nicht seltene Ansicht — man berief sich dafür wiederum auf die Autorität eines Augustin[27]), — daß alle, auch die unüberlegten und ungewollten Regungen der Konkupiszenz, vor allem der Geschlechtslust, Sünden seien, wenn auch nur geringfügige. Der Kanonist Rufin[28]) z. B. und ihm folgend Stephan von Tournai[29]) sagen, daß es menschliche Regungen gebe, die in sich schlecht sind. Diese sind läßliche Sünde, sobald sie empfunden werden, wenn auch noch jedes Wohlgefallen daran fehlt. Auf diesem Standpunkte steht auch Huguccio. Er deutet es einmal an, wenn er zu c. 7 (Vir cum propria) C. 33 q. 4 v. ‚nullatenus' neben anderem schreibt: . . . ex necessitate uidetur homo peccare in primis motibus, quia non sunt in nostra potestate et sepe oriuntur in nobis nolentibus. Vnde apostolus: ago quod nolo et tamen inputantur, quia peccata sunt[30]).

Die Gegner einer solchen rigoristischen Wertung, wie sie der Ehevollzug durch Huguccio, Gandulph und andere erfuhr, erhoben nach des erstern Angabe unter anderen auch ein namentlich in jener Zeit sehr naheliegendes Bedenken — nahm doch das Katharertum, das auch ein Feind der Ehe war, damals stark überhand — nämlich das Bedenken, daß eine solche Beurteilung an

---

[27]) Lauer 139.

[28]) Z. dict. vor c. 4 D. 25 (§ 4) v. 'Nullum peccatum' . . . Singer 60 f. — D. Summa ist etwa zw. 1157 u. 1159 verfaßt. Singer LXXVIII.

[29]) Z. gleichen Stelle, Schulte 38. — Stephans Summa ist nicht vor 1160 geschrieben. Gillmann, Die Notwendigkeit der Intention auf seiten des Spenders und des Empfängers der Sakramente nach der Anschauung der Frühscholastik. 1916. 18⁵.

[30]) Clm. fol. 264 col. 1.

Häresie grenze. Häretiker seien es gewesen, welche die Behauptung aufstellten, daß jeder Ehegebrauch Sünde sei. Huguccio ließ sich aber dadurch nicht beirren. Er hielt seinen Standpunkt für durchaus vereinbar mit der katholischen Lehre. Denn nach den Häretikern ist jeder Ehevollzug s c h w e r e Sünde, nach seiner und anderer Anschauung aber nur läßliche, ja peccatum venialissimum[31]). Ebenso wenig sieht der Kanonist seine These widerlegt durch die Tatsache, daß Gott auch nach der Sündflut, also zu einer Zeit, wo bereits ein Geschlechtsverkehr ohne Lust nicht mehr möglich war, der Menschheit den Befehl gab: ‚Wachset und mehret euch', also zur Ausübung des ehelichen Umgangs aufforderte. Er weist demgegenüber darauf hin, daß Gott vieles tut und befiehlt, was nicht ohne Sünde ist oder sein kann. Erschafft er doch die Seelen, die im Leben nie ganz ohne Sünde sein können, befiehlt er doch, Weib und Kind zu lieben und für sie Sorge zu tragen, was kaum je ohne Sünde vor sich geht[32]).

Huguccios großes Ansehen trug gewiß nicht wenig dazu bei, daß die uns so eigentümlich anmutende Beurteilung des ehelichen Umgangs sich noch längere Zeit behauptete und manchen bedeutenden Anhänger gewann. So schloß sich ihr z. B. selbst ein I n n o z e n z III. mehr oder weniger an. Dieser bekennt zwar in seiner Erklärung der Bußpsalmen[33]): P s. 50, 7 b i l d e t f ü r s i e k e i n d u r c h s c h l a g e n d e s A r g u m e n t. Auch wenn die Güter der Ehe dem Ehegebrauch jeden Makel nehmen, kann der Psalmist mit gutem Grunde sagen, daß er in den Sünden der Eltern empfangen wurde. Denn in Wirklichkeit vollziehen die Gatten doch i n d e r R e g e l die Ehe n i c h t o h n e S ü n d e. Von diesem Regelfall kann das Wort Davids ganz gut verstanden werden. Aber nichtsdestoweniger hält Innozenz die Ansicht, daß der Ehevollzug durch die Güter der Ehe wohl von jeder schweren, nicht aber

[31]) A. f. k. K. R. 107 (1927), 246[2]. Dazu Anm. 22.
[32]) A. f. k. K. R. ebd. — [33]) Ml. 217, 1058.

von jeder läßlichen Sünde entschuldigt werde, für die richtigere und zwar wegen des engen Zusammenhanges des Geschlechtsverkehrs bzw. der Geschlechtslust mit der Fortpflanzung der Erbsünde. Er legt diesen Zusammenhang etwa so dar: Der eheliche Umgang ist stets mit dem Kitzel des Fleisches, mit der Hitze und Häßlichkeit der Begierde verbunden. Dadurch fällt der Samen der Befleckung und Verderbnis anheim. Diese geht auf den daraus entsprossenen Leib und von diesem auf die ihm eingeschaffene Seele über. So wie eine Flüssigkeit, die man in ein unreines Gefäß gießt, verdirbt, so wird die Seele durch ihre Berührung mit dem befleckten Leibe ebenfalls befleckt und verdorben. Drei Kräfte besitzt die Seele: Das Vermögen, Gut und Bös zu unterscheiden, das Böse zu fliehen und das Gute zu erstreben. Sämtliche drei Kräfte erfahren eine Schädigung. Es folgt Unwissenheit, d. i. Beeinträchtigung des Vermögens zwischen Gut und Bös zu unterscheiden, ferner Zorn, d. i. Schwäche in der Abwehr des Bösen und Begierlichkeit, d. i. Streben nach dem Schlimmen. Der fleischliche Verkehr ist eben mit drei Erscheinungen verknüpft: der Erschlaffung der Verstandestätigkeit, der Erregung des Kitzels der Wollust und der Stillung des Lustverlangens. Daraus folgt die genannte (ihnen entsprechende) dreifache Schädigung[34]).

Diese Erklärung des Zusammenhangs zwischen Geschlechtslust und Erbsünde ist nicht etwa eine Entdeckung Innozenzens. Die Theologen des zwölften Jahrhunderts und früherer Zeit haben öfter so gelehrt[35]). Der Kern dieser Lehre geht auf Augustin zurück[36]). Aber nicht alle haben daraus den Schluß gezogen, daß infolge der unvermeidlichen Geschlechtslust der eheliche Akt stets unter Sünde vor sich gehen muß. Nur die rigoristische Richtung tat es.

---

[34]) Vg. auch De contemptu mundi lib. 1 c. 4 Ml. 217, 703 f.

[35]) S. z. B. die Sentenzen Anselms von Laon. Bliemetzrieder 71. 33. Dictionnaire IX 2 v. Mariage Sp. 2177.

[36]) S. Mausbach, D. Ethik d. h. Aug. II 161 ff.

Zur ausschließlichen Herrschaft ist diese aber im 12. und 13. Jahrhundert nicht gekommen. Eine Reihe von Theologen und Kanonisten standen ihr ablehnend gegenüber. Außer Walter von Mortagne und Petrus Lombardus zählte dazu (nach dem Zeugnis des Huguccio)[37] Petrus Manducator (Comestor) († um 1178), ferner der Verfasser des Tractatus de matrimonio des Cod. iur. Nr. 63 der (ehem.) Stuttgarter kgl. Handbibliothek[38], Simon von Bisiniano[39], Alanus von Lille († 1203)[40], die in den Jahren 1181 bis 1185 geschriebenen Glossen zum Dekret des Cod. Stuttg. hist. f. 419 der württembergischen Landesbibliothek[41]. Stephan von Langton, zwischen 1180 und 1206 Professor der Theologie in Paris († 1228), einer der gefeiertsten Theologen seiner Zeit, bekennt sich grundsätzlich ebenfalls zur Ansicht, daß der eheliche Umgang nicht immer Sünde ist, wenn er auch zugibt, daß praktisch in den meisten Fällen läßliche Sünde mit unterlaufen wird. Denn es ist nach seiner Meinung schwer, bei der ehelichen Vereinigung

---

[37]) A. f. k. K. R. 107 (1927), 246[2].

[38]) S. Schulte, Zur Geschichte der Literatur über das Dekret Gratians. 3. Beitrag. Wiener Sitzungsberichte d. phil.-hist. Klasse 65 (1870), 57. Ratione ergo et auctoritatibus supra monstratum est, non esse peccatum, cum uxore generandi causa coire . . . . .

[39]) Z. dict. § 7 p. c. 3 D. 25 v. 'excepto filiorum desiderio': Hinc collige coitum omni carere culpa, qui causa sobolis fit. Tunc enim demum venialis culpa ibi notatur, cum causa incontinentie perpetratur. Gillmann, Katholik 40 (1909), 213[5]. — Simons Summa ist zw. 5. März 1177 u. März 1179 vollendet. Juncker Jos. in Zeitschrift d. Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt. 15 (1926), 332.

[40]) Contra hæreticos lib. 1 c. 64: . . . . verum carnalis coitus non semper peccatum est. nam per conjugii sacramentum fit, ut carnale commercium aut grave non sit peccatum aut omnino peccatum non sit. M. 210, 366.

[41]) Gillmann in A. f. k. K. R. 107 (1927), 192 ff. 245 f.

stets alles Sündhafte fernzuhalten[42]). Auch die Glossa ordinaria des Johannes Teutonikus zum Gratianischen Dekret (verfaßt nach 1215)[43]), die sonst gerne in den Bahnen Huguccios wandelt, hat hier eine Absage an den großen Kanonisten[44]).

Eines höheren Ansehens erfreute sich aber, wie es scheint, um die Wende des 12. zum 13. Jahrhundert der Satz von der Sündhaftigkeit jedes Ehegebrauchs. Wenigstens sprechen sich die (frühestens 1231 geschriebenen[45]) Quæstiones des Erlanger Cod. lat. 260 fol. 65—103^{v} in diesem Sinne aus. Dieselben befassen sich u. a. ausführlich mit der sittlichen Beurteilung des usus matrimonii. Gegenüber der Meinung, daß derselbe auch ohne Sünde sein könne, bemerken sie: set melior et celebrior est opinio, ut dicatur, quod non possit sine culpa conpleri[46]).

Die Summa des Stephan Langton und die genannten Erlanger Quæstiones gewähren übrigens einen guten Einblick in die in Rede stehende Kontroverse[47]), besonders

---

[42]) De conjugio . . . . . difficile quidem est coytum fieri sine peccato. Cod. Bamb. fol. 72 col. 1 . . . . . sciendum est itaque, quod triplex est coytus etiam inter uirum et uxorem, sc. conjugalis, qui fit spe prolis, et non est peccatum; carnalis, qui fit causa euitande fornicationis et est ueniale peccatum. est et coytus impetuosus . . . fol. 72 col. 2. — Daß Stephan Langton die Summa des Cod. Bamb. Patr. 136 zuzuschreiben ist, sucht Landgraf, Echtheitsfragen S. 309 ff. darzutun. S. dazu Pelster, Scholastik 3 (1928), 126. — [43]) S. Gillmann, Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung 220.

[44]) Z. pr. z. D. 13 v. 'Item adversus': . . . . . non credo, quod talis delectatio sit aliquod peccatum ut 32 q. 2 quicquid (c. 3); z. c. Nervi (2) D. 13 v. 'Et quia': Argumentum contra H(uguccio); z. c. Quicquid (3) C. 32 q. 2 v. 'ab adulterio'.

[45]) Landgraf, Echtheitsfragen S. 317 f. — [46]) Fol. 79 col. 1.

[47]) Noch mehr übrigens Wilhelm v. Auxerre, Summa aurea lib. 4, De matrimonio. Utrum bona matrimonii excusent coitum conjugalem. Fol. 263 col. 1 u. 2. Desgleichen Hugo v. St. Cher in IV. sent. d. 26 Cod. Lips. fol. 263 col. 1—4, der weitgehend mit Wilhelm übereinstimmt.

in die Gründe, welche für und wider die beiden Ansichten vorgetragen wurden. Wir kennen sie schon teilweise. Als Argument für die Sündhaftigkeit jeglichen Ehegebrauchs erscheint u. a. die Stelle aus dem Antwortschreiben an Augustin von Canterbury. Dazu kommt vor allem der Hinweis auf des hl. Augustin Ausspruch vom „Aufgesogenwerden des Geistes" und vom „gänzlichen Fleischwerden" des Menschen beim Ehevollzug, nicht zuletzt aber die Bezugnahme auf die (dunkle) Stelle bei Origenes, die schon Huguccio verwertete. Wird die Verstandestätigkeit ausgeschaltet, so dachte man, dann ist ein freies Wollen und damit auch ein Verdienst unmöglich. Oder: Ist der Vernunftgebrauch aufgehoben, dann kann das Werk des ehelichen Umgangs nicht auf Gott bezogen werden, m. a. W. dann ist ein Tugendakt nicht möglich. Liegt ein solcher nicht vor, dann bleibt nur ein sündhafter Akt übrig. Desgleichen muß ein Werk, das die Anwesenheit des Heiligen Geistes ausschließt, mit Sünden verbunden sein.

Die Vertreter der milderen Ansicht suchen diese Beweise, zum Teil unter Aufbietung reichlicher Dialektik, zu entkräften. Der hl. Gregor will bloß zum Ausdruck bringen, daß der eheliche Verkehr in der Regel mit leichter Sünde verknüpft ist, da es schwer sein dürfte, bei demselben sich jeder Unordnung zu enthalten. Oder der Kirchenlehrer denkt an die Sünde des Stammvaters, in der ja die Geschlechtslust ihre Wurzel hat. Das Wort, daß der Mensch beim Ehevollzug ganz Fleisch wird, trifft nur für den niederen Seelenteil, die „Sinnlichkeit" (sensualitas), oder für den äußeren Menschen, das Fleisch, zu. Dieses wird ganz Fleisch, d. h. es ist seiner nicht mehr mächtig infolge der überstarken Erregung der Geschlechtsnerven. Der Heilige Geist verweigert seine Anwesenheit nur bei einem Verkehr, welcher der Wollust dient. Oder das Origeneszitat ist in einem ganz anderen Sinne zu verstehen. (Die Erklärungen sind mannigfach.) Es wird auch die Berufung

auf Augustin nicht unterlassen, der den Ehegebrauch des Kindes wegen und zwecks Leistung der Pflicht für sündelos erklärt[48]).

[48]) Stephan Langton, Summa theol. De conjugio: Queritur amplius, utrum tria bona eius, que sunt fides, proles, sacramentum, excusent coytum a peccato; quod non uidetur. Legitur enim, quod tunc homo totus fit carnalis; quare liberum arbitrium non est sui iuris et sic nullus uidetur sibi posse mereri, cum penes liberum arbitrium consistat omne meritum. Legitur etiam, quod spiritus sanctus non adhibet sui presentiam. et alibi legimus, quod non potest exerceri sine peccato. set hoc potest intelligi dictum esse per difficultatem. difficile quidem est coytum fieri sine peccato. quod autem dicitur spiritum sanctum non adhibere sui presentiam, referendum est ad modum libidinosum, qui non placet ei. nec eo quis potest mereri, quia non est informatus caritate. quare spiritus sanctus dicitur circa ea non adhibere sui presentiam. nihilominus tamen uoluntas, qua mouetur aliquis ad hoc causa suscitande prolis, informatur caritate. cum autem dicitur homo fit totus carnalis, uerum est quantum ad inferiorem partem anime, i. e. sensualitatem. uel de exteriore homine potest intelligi, i. e. de carne, que tota fit carnalis, i. e. fragilis et impos sui. sopiuntur enim sensus corporei propter titillationem nimiam et pruritum uenereum eneruati. Item gregorius ait: Vir cum propria uxore dormiens nisi lotus aqua ecclesiam intrare non debet . . . . . hoc autem intelligendum est in illis, qui non gratia prolis conueniunt, quorum uoluptas non est sine peccato. et uix aliqui reperiri possunt adhuc amplexum carnis experientes, qui non interdum conueniunt preter intentionem procreande prolis. Cod. Bamb. fol. 72 col. 1. — Erlanger Quæstiones: Consequenter queritur, utrum carnale conmercium possit conpleri sine peccato. probatur quod non. in illo enim instanti, quando homo totus asorbetur a carne, non habet usum racionis. ergo illud opus non dirigitur ad dominum. ergo non est uirtus. et est uirtus uel uicium. ergo est uicium. ergo illud opus totale non expletur absque peccato. Item dicit aug. (l. Origenes): si propheta cognoscat prophetissam, non est ibi gratia spiritus sancti. ergo ibi est peccatum. contra: uir tenetur cognoscere (sine peccato). ergo tenetur peccare. Item ex precepto domini habraham tenebatur cognoscere uxorem suam et non poterat eam cognoscere sine

Indes findet gerade das letztere Argument bei den Gegnern keine Anerkennung. Ihr Standpunkt, daß der

peccato. ergo ex precepto domini tenebatur peccare. Item demonstrato habraham uel quocumque alio in caritate existente iste tenetur cognoscere uxorem suam. ergo non peccat. Item iste tenetur uxori reddere debitum, antequam absorbeatur a carne. similiter eadem racione [in] absorcione et in principio absorcionis. set ante absorcionem eo quod tenebatur reddere debitum, non peccabat. ergo nec in principio absorcionis. similiter nec in ipsa absorcione peccat, cum tunc in eodem modo teneatur sicut ante. Item iste alio modo non redderet debitum, nisi in illo opere interueniret absorcio. ergo cum non teneatur cognoscere nisi propter absorcionem, propter id propter quod tenetur cognoscere, non peccabit. ergo propter absorcionem iste non peccat. nec propter aliud. ergo in illo totali opere non peccat. ergo carnale conmercium conpleri potest sine peccato. Item aug. dicit, quod quatuor de causis cognoscitur uxor, sc. causa prolis, causa reddendi debiti, causa incontinentie refrenande, causa libidinis explende. duo priores modi, ut idem testatur aug., nullius sunt criminis. set tercius semper habet culpam tamen uenialem et quartus semper habet culpam mortalem. ergo secundum uerba aug. duo primi modi sunt sine culpa. ergo uxorem suam potest aliquis cognoscere sine peccato. . . . . Solutio: quidam pro paruo euadere uolentes dixerunt, quod carnale conmercium conpleri potest sine culpa. si autem inueniatur, quod uoluptas in propria uxore non potest esse sine peccato, ipsi referunt istud ad peccatum primi parentis, a quo processit illa uoluptas. quod autem obicitur, si propheta cognoscit prophetissam, ibi non est gratia (?) spiritus sancti, ita suple quo ad usum prophetandi. set melior et celebrior est opinio, ut dicatur, quod non possit sine culpa conpleri. et non ualet hoc argumentum: iste ex precepto domini tenetur uxorem suam cognoscere et non potest eam cognoscere, quin peccet. ergo ex precepto domini tenetur peccare. Instantia. Ex precepto domini obligatur quis, ut bene uiuat diu. set non potest bene diu uiuere, quin peccet uenialiter. ergo iste ex precepto domini tenetur peccare uenialiter. nec etiam ualet hec forma argumenti: in sacra scriptura iste tenetur ad antecedens, ergo tenetur ad consequens. Item non ualet hoc argumentum: iste meretur cognoscendo uxorem suam. ergo non peccat uenialiter. Instantia. iste meretur predicando.

Ehevollzug nie ohne Sünde sein kann, bedeutet nicht, daß das eheliche Werk immer g ä n z l i c h sündhaft sei. Ehelich verkehren um der Fortpflanzung willen oder um die Pflicht zu leisten, ist gut. Das zu leugnen liegt ihnen völlig ferne. Sie sehen darin sogar ein verdienstliches Werk, vorausgesetzt, daß es im Gnadenstande ex caritate verrichtet wird. Huguccio z. B., obwohl entschiedener Vertreter der rigoristischen Auffassung, spricht dies unumwunden aus[49]). Aber dieser an sich gute und sogar verdienstliche Akt ist nach der Ansicht dieser Richtung doch immer auch von einer, wenn auch geringfügigen Sünde b e g l e i t e t. H u g u c c i o formuliert

---

ergo non peccat uenialiter. puluis enim uenialis peccati adhesit pedibus apostolorum. ad aliud dicimus, quod illa totalis accio est meritoria. nec dicimus, quod eadem accio . . sit bona et mala. set sicut predicatio alicuius, qui est in caritate, dicitur esse meritoria, licet puluis ibi adhereat, ibi illud totale opus conjugale meritorium, licet ibi assit quedam uellicacio siue quidam pruritus, qui non est de illo opere meritorio, set est ei adiunctus . . . . . Cod. Erl. fol. 78 col. 4 — fol. 79 col. 1.

[49]) Z. dict. p. c. 2 C. 32 q. 2 v. 'quod enim': . . . . notandum, quod uir conmisceatur uxori quatuor de causis, sc. causa prolis, causa reddendi debitum, causa incontinentie, causa exaturande libidinis uel explende uoluptatis. cum causa prolis, tunc ipse cohitus nullum peccatum est ueniale uel mortale; inmo si ex caritate, meritorius est uite eterne ut di. XIII nerui (c. 2) et di. XXV § alias (?). Idem est ex toto, cum causa reddendi debitum ei conmisceatur ut XXXIII Q. V Si dicat (c. 1). cum causa incontinentie, tunc ipse cohitus ueniale peccatum est et uenialiter uir peccat ut hic et in proxim. sequenti cap. et XXVII Q. II omne (c. 10) et XXXIII Q. IIII Vir (c. 7). Cum uero causa explende libidinis siue uoluptatis, tunc ipse cohitus mortale peccatum est et mortaliter uir peccat ut inf. e. q. IIII origo (c. 5 C. 32 q. 4), liberorum (c. 14); licet minus propter bonum coniugii puniatur, sc. ad modum uenialis ut i. e. Q. VII adulterii (c. 11) et i. prox. cap. Clm fol. 251 col. 3. Cod. Bamb. fol. 359 col. 3. (In letzterem fehlt das Stück v. reddendi bis uel explende uol.).

diesen Gedanken einmal[50]) so: Nur dann ist das fleischliche Werk ohne Schuld, wenn die (eheliche) Vermischung erfolgt wegen der Fortpflanzung oder um die Pflicht zu leisten. Vollendet kann aber auch dieses Werk nicht ohne Sünde werden. Ein andermal[51]) gibt er ihm diese Fassung: Mag der Ehevollzug Sünde sein oder nicht, er kann nie ohne Sünde vor sich gehen. Die Erlanger Quæstiones wollen die Behauptung der Gegner, daß das eheliche Werk etwas Indifferentes sei und durch einen guten Zweck, wie den der Erzeugung von Nachkommen oder den der Leistung der Pflicht gut und verdienstlich werde, durchaus nicht bestreiten. Aber diesem an sich guten und verdienstlichen Werke haftet ein Makel, eine läßliche Sünde an infolge der dabei auftretenden Wollust. Es geht hier wie bei einem Prediger, der sein Predigtamt im Gnadenstande (in caritate) zur Belehrung und Erbauung der Gläubigen ausübt, aber dabei doch auch bis zu einem gewissen Grade seiner Eitelkeit dient. Er vollbringt ein verdienstliches Werk, aber an demselben haftet auch Staub. Er begeht zugleich auch eine läßliche Sünde[52]).

Im übrigen hielt die Frühscholastik auch in der späteren Zeit an Augustins Beurteilung des usus matrimonii und seiner Begründung meist durchaus fest. Exegeten und Sentenziarier, Theologen und Kanonisten folgen dem afrikanischen Denker ohne Widerspruch.

Hervæus von Bourg-Dieu († 1150) z. B. bemerkt in seinem Kommentar zu den Paulinen bei der Erklärung von 1 Kor. 7 u. a.: Dann sind die Ehegatten bei der fleischlichen Vereinigung ohne Schuld, wenn sie sich nicht zur Befriedigung der Lust, sondern zur Zeugung verbinden. Aber auch die durch die Geschlechtslust veranlaßte Vermischung erhält Nachsicht wegen

[50]) Z. c. Nervi (c. 2) D. 13 v. 'tunc solum conjuges' . . .: s. Anm. 20. Vgl. Gandulph lib. 4 § 253 Walter 536.

[51]) Z. dict. p. c. 2 C. 32 q. 2 v. 'quod enim' s. Anm. 21.

[52]) S. Anm. 48. — S. auch bezügl. Petrus Cantor († 1197) u. Robert v. Courson († 1218) Dictionnaire IX 2 v. Mariage Sp. 2177 f.

der Ehe[53]). Der Verkehr ohne die Absicht der Zeugung ist ein Übel, das aber nicht der Ehe zur Last zu legen ist. Er ist vielmehr verzeihlich gerade wegen des Gutes der Ehe. Durch den ehelichen Akt wird, auch wenn er sündhaft ist, die Unzucht vermieden[54]). Daß ein Ehegebrauch, der zur Verhütung von Unzucht dient, eine läßliche Sünde ist, folgert auch dieser Autor aus den Worten des Apostels, daß er einen solchen Umgang „nachsehe". „Was verziehen wird, ist nicht ohne Fehler"[55]).

Gratian, der Vater der Kirchenrechtswissenschaft, trägt in seinem um 1140 verfaßten Dekret und Petrus Lombardus nicht bloß als Exeget in seinem Kommentar zu den Paulinen, sondern auch als Magister sententiarum in seinem Sentenzenwerke im wesentlichen Augustins Lehre vor.

Nach dem ersteren[56]) ist die Ehe erstmalig eingesetzt worden im Paradiese zu dem Zwecke, daß ohne das Feuer der Begierlichkeit Nachkommenschaft erzeugt und ohne Schmerz geboren werde. Die zweite Einsetzung erfolgte außerhalb des Paradieses, um durch sie der Schwachheit des Fleisches, die sonst leicht in schmachvolles Verderben führen würde, in Ehren zu begegnen. Beweis ist 1 Kor. 7, 2 und namentlich 7, 5, wo der Apostel die Ehegatten mahnt nach zeitweiliger Enthaltung wieder zusammenzukommen, damit der Satan sie nicht versuche. Denn daraus gehe hervor, daß die Ehe nicht bloß der Fortpflanzung wegen gegeben ist. Im Anschlusse an angebliche Worte Augustins bemerkt er:[57]) Diejenigen, die affectu maritali sich verbinden, sind, auch wenn sie nicht der Zeugung wegen, sondern zur Befriedigung der Lust zusammenkommen, nicht Unzüchtige, sondern Ehegatten zu nennen.

Der Lombarde entwickelt im 4. Buche seiner Sentenzen Dist. 26 und 30—32 ausführlich die augustinische Ehemoral. Er weist ebenfalls darauf hin, daß die Ehe zweimal eingesetzt wurde. Vor der Sünde ad officium,

[53]) Ml. 181, 876. — [54]) Ml. 181, 875. — [55]) Ml. 181, 876.
[56]) Dict. p. c. 2 C. 32 q. 2. — [57]) Dict. a. c. 6 C. 32 q. 2.

d. h. zur Fortpflanzung und Vermehrung des Menschengeschlechtes, nach der Sünde zur Verhütung der Unzucht[58]). Die Fortpflanzung ist Hauptzweck, die Zügelung der Begierlichkeit sekundärer Zweck[59]). Hätten die Stammeltern nicht gesündigt, so würde sich der eheliche Akt ohne die Glut der Wollust vollziehen und er wäre löblich und verdienstlich. Da aber infolge der Sünde das Gesetz der tödlichen Konkupiszenz, ohne die eine fleischliche Vereinigung nicht möglich ist, in unseren Gliedern herrscht, so ist der coitus tadelhaft, außer er wird durch die Güter der Ehe entschuldigt[60]). Der eheliche Beischlaf ist dann von aller Schuld frei, wenn bei seiner Vornahme sämtliche drei Güter der Ehe gegeben sind, nicht bloß die fides und das sacramentum, sondern auch die proles, d. h. wenn derselbe von der Absicht auf das Kind veranlaßt ist. Fehlt diese Absicht, wird er aus Unenthaltsamkeit, jedoch fide servata gepflogen, so wird er nicht völlig entschuldigt. Es liegt culpa venialis vor[61]). Beweis ist 1 Kor. 7, 5. Dort wird der Ehegebrauch zur Beherrschung des Geschlechtstriebes secundum indulgentiam zugestanden. Indulgentia kann Doppeltes bedeuten, entweder concessio oder permissio. Der eheliche Umgang wird zugestanden secundum concessionem, d. h. er ist erlaubt und ohne jede Sünde, wenn er bloß des Kindes wegen erfolgt. Secundum permissionem wird er zugestanden, wenn nicht die Absicht auf Zeugung, sondern auf Hintanhaltung von Fehltritten dazu antreibt. Ein solcher Verkehr ist nicht löblich, sondern verzeihlich. Hier wird eine, wenn auch leichte Schuld kontrahiert[62]). Es hat aber der Ehegatte dem andern die Pflicht zu leisten nicht bloß, wenn dieser sie der Fortpflanzung wegen fordert, sondern auch wenn er es tut aus Unenthaltsamkeit. Das Leisten der Pflicht ist niemals Sünde[63])[64]).

[58]) IV d. 26 n. 2. IV. d. 30 n. 4. — [59]) IV. d. 30 c. 4. — [60]) IV. d. 26 c. 2. — [61]) IV. d. 31 c. 6. — [62]) IV. d. 31 c. 7. — [63]) IV. d. 32 c. 1.

[64]) Was der Lombarde in seinem Kommentar z. 1 Kor. 7 über unseren Gegenstand vorträgt, deckt sich nicht bloß inhaltlich mit der augustinischen Lehre, sondern setzt sich fast durchweg aus augustinischen Zitaten zusammen. Ml. 191, 1586 ff.

Gratians Dekret bildete bekanntlich in der zweiten Hälfte des zwölften und zu Anfang des dreizehnten Jahrhunderts den Mittelpunkt für das wissenschaftliche Arbeiten in den Kanonistenschulen und des Lombarden Sentenzen wurden mehr und mehr, namentlich vom dreizehnten bis sechzehnten Jahrhundert, das theologische Grundbuch, das unzählige Male kommentiert wurde. Der Umstand, daß in diesen beiden epochemachenden Werken die augustinische Beurteilung des usus matrimonii zum Vortrag kam, brachte es mit sich, daß dieselbe in der Zeit der Scholastik stets überliefert und besprochen wurde. Sie fand, wie schon gesagt, in der frühscholastischen Theologie im wesentlichen immer Zustimmung, wenn auch nicht von allen in allem.

So machte sich in dieser Periode außer dem oben behandelten Rigorismus, der an jedem Ehevollzug einen Makel sah, noch ein anderer bemerkbar. Augustin hielt nicht bloß den zur Verhütung von Unzucht, sondern auch den zur Befriedigung der Geschlechtslust unternommenen ehelichen Beischlaf nur für läßliche Sünde. „Conjugalis . . . concubitus . . . . concupiscentiæ satiandæ causa, sed tamen cum conjuge, propter tori fidem venialem habet culpam", schrieb er z. B. (s. ob. S. 61). Manche Autoren der Frühscholastik neigen zu größerer Strenge. So sagt der Kanonist R u f i n in seiner Summa zum Dekret Gratians:[65]) Wer sich in der Ehe fleischlich vereinigt, um die Lust zu befriedigen, der lädt eine T o d s ü n d e auf sich. Den Grund findet er in einer Stelle bei Hieronymus, wo dieser die Sentenz des Sextus Pythagoricus zitiert: „Adulter est in suam uxorem amator ardentior"[66]) (= c. 5 C. 32 q. 4). Ein solches Handeln meint Rufin, ist zwar kein eigentlicher Ehebruch, aber demselben doch ähnlich. Wie der Ehebrecher gegen die Ehebrecherin entbrennt, so der Ehemann gegen seine Frau. Bei dem coitus saturandæ libidinis causa denkt der Kanonist wohl an eine gewisse Ungezügeltheit im Geschlechtsgenuß.

[65]) Z. dict. p. c. 2 C. 32 q. 2 Singer 479 f.

[66]) S. ob. S. 29 u. 56[92].

Rufin findet den Beifall des H u g u c c i o[67]). Während dieser Autor wie die anderen den coitus causa prolis und reddendi debitum als sündenfrei, ja allenfalls als verdienstlich betrachtet, den coitus causa incontinentiæ für läßlich sündhaft hält, bezeichnet er den ehelichen Umgang causa explendæ libidinis als s c h w e r sündhaft. Zur Begründung weist er ebenso wie Rufin auf jene Hieronymusstelle hin. Wie aus seinen Ausführungen

[67]) S. Anm. 49. Unmittelbar auf den dort angegebenen Text folgt der von Anm. 21. Den Unterschied zwischen dem Ehegebrauch zur Verhütung von Unzucht und dem zur Befriedigung der Lust erklärend fährt sodann Huguccio weiter: Et nota differentiam inter illos duos casus, sc. si conmiscetur uir uxori causa incontinentie uel causa explende uoluptatis et exaturande libidinis. in primo casu preuenitur a uoluptate et potius uult sic peccare quam fornicari. in secundo preuenit uoluptatem et prouocat eam manibus uel cogitatione uel utendo calidis et incentiuis, ut pluries cum uxore coire ualeat. quidam tamen dicunt, quod in his duobus casibus cohitus est tantum ueniale peccatum et uenialiter tantum peccat uir, siue causa incontinentie siue causa exaturande libidinis conmisceatur uxori. arg. hic et in sequenti cap. et infra e. Q. VII adulterii et di. XXV § alias. Si ergo alicubi uidetur dici, quod (mortale peccatum est uel) mortaliter peccet, uel dicitur ad exortationem continentie et in detestationem criminis adulterii, uel intelligitur, quando contra naturam coit ut infra e. Q. VII adulterii uel quia ad modum adulterii agit; sicut adulter ardet in adulteram, sic ille in uxorem propriam ut e. Q. IIII origo. set non discedo a uerbis capitulorum et a prima distinctione et dico, quod sequens capitulum (c. 3 C. 32 q. 2) intelligitur de coitu incontinentie . . . . Clm. fol. 251 col. 3. Cod. Bamb. fol. 359 col. 3 u. 4. — S. ferner z. c. 3 (Quicquid) C. 32 q. 2 v. ‚defendunt': illum, sc. cohitum causa incontinentie. quidam tamen, ut dixi, propter hoc uerbum et propter illud sequens „ignoscitur" dicunt, quod quacumque intentione coeant, dum modo non contra naturam, ueniale peccatum est ipse cohitus uel nullum. idem colligunt ex precedentibus uerbis augustini et di. XXV § alias et infra e. Q. VII adulterii (c. 11 C. 32 q. 7). set dico, quod hoc capitulum loquitur de cohitu, qui fit causa incontinentie uel, si generaliter intelligatur, etiam de coitu exaturande uoluptatis, dum

zu erschließen ist, denkt Huguccio bei dem Koitus zur Befriedigung der Lust vor allem an den Gebrauch von Stimulantia beim Ehevollzug. Nach c. 11 C. 32 q. 7, der auf Augustin[68]) zurückgeht, ist ein ehelicher Verkehr, der „ultra modum prolabitur", soweit er nicht widernatürlich ist, läßlich sündhaft. Das veranlaßt aber Huguccio nicht, seine Auffassung zu ändern. Er mildert sie lediglich insoferne, als er zugibt, daß die von der Kirche für jenen Akt vorgesehene Buße nur eine solche für läßliche Sünden ist. Wegen des Gutes der Ehe sagt er, wird der aus Lust ausgeführte eheliche Beischlaf nur nach Art einer läßlichen Sünde bestraft. Daß er aber an sich schwer sündhaft ist, daran hält der Kanonist entschieden fest und zwar auf Grund der genannten, von Hieronymus zitierten Sextussentenz. Soweit irgend eine auctoritas im Dekret sich für läßliche Sünde auszusprechen scheint, versteht er sie vom coitus causa incontinentiæ.

Selbst Theologen, wenn auch nicht alle, teilen mitunter den strengen Standpunkt eines Rufin und eines Huguccio, zum Teil mit anderer Begründung. So Richard von St. Viktor († 1175), der Schüler und Nachfolger des Hugo von St. Viktor, gelegentlich der Erklärung des Hohen Liedes (5, 14):[69]) „Nam prolis intentio habet meritum, vitanda incontinentia veniam; nam eam excusat matrimonium, causa libidinis damnationem, quia est mortale peccatum." Über die Ehegatten, welche sich der Lust hingeben, hat — das ist seine Begründung — der Teufel Gewalt, wie die

modo non fiat contranaturam . . . . . v. 'adulterio': i. e. a pena adulterii, uel fornicationis, quia talis coitus, licet sit mortale peccatum, tamen punitur ad modum uenialis propter bonum coniugii ut inf. e. Q. VII adulterii. sic ergo nuptie defendunt tale coitum quantum ad ecclesiam non quantum ad dominum, i. e. a pena, non a reatu. et quod de tali concubitu loquitur, perpendi potest ex eo quod dicitur 'praui mores'. Clm. fol. 251 col. 4. Cod. Bamb. 359 col. 4.

[68]) De bono conjugali c. 8. 9. 11. n. 8 ff. Ml. 40, 379 ff.

[69]) Explic. in Cant. Cant. c. 38. 'Venter eius eburneus'. Ml. 196, 514.

Geschichte des jungen Tobias lehrt. Petrus von Poitiers († 1205), der Schüler des Lombarden, erklärt in seinen Sentenzen (vollendet spätestens 1175) nur das Heiraten aus Geschlechtslust für Todsünde[70]). Der eheliche Umgang selbst, der diesem Motive entspringt, erscheint ihm bloß als läßliche Sünde[71]). Stephan von Langton neigt in seiner Summa in diesem Punkte wohl gleichfalls zur milderen Seite. Er nimmt u. E. nur dann schwere Sünde an, wenn die Lust beim coitus in übermäßiger Weise erstrebt wird, wenn er zum coitus impetuosus auswächst[72]). Die Erlanger Quæstiones erwähnen gelegentlich den Bestand einer bezüglichen strengen Ansicht[73]). Sie selbst sind anderer Meinung[74]). Auch die Glossa ordinaria zum Dekret urteilt[75]) milder als Huguccio. Daß der coitus causa libidinis nur läßliche Sünde ist, folgert sie aus den Worten Gregors im Antwortschreiben an Augustin von Canterbury, daß die Ehegatten, die beim Beischlaf die Lust herrschen lassen, dies „beweinen mögen".

Jakob von Vitry, der erfolgreiche Prediger im ersten Jahrzehnt des dreizehnten Jahrhunderts († 1240), von dem seine nächste Nachwelt sagte, daß er durch die

---

[70]) Sent. lib. 5 c. 17 Ml. 211, 1260.

[71]) Ebd. lib. 5 c. 15 Ml. 211, 1258.

[72]) Summa theol., De conjugio: sciendum est itaque, quod triplex est coytus etiam inter uirum et uxorem, sc. coniugalis, qui fit spe prolis, et non est peccatum; carnalis, qui fit causa euitande fornicationis et est ueniale peccatum. est et coytus impetuosus, qui semper est mortale peccatum et dicitur pluribus de causis, sc. propter locum et propter tempus, ut in sacro loco uel tempore sacro coeat quis cum uxore, et etiam propter modum, ut si . . . propter amoris uehementiam. omnis enim uehemens amator proprie uxoris adulter est. Cod. Bamb. fol. 72 col. 2. — [73]) S. Anm. 48. — [74]) Fol. 79 col. 1.

[75]) Z. c. 7 C. 33 q. 4 v. 'quod defleant' :. . . . secundum nos nec hoc casu (d. h. wenn die Lust das beherrschende Motiv des ehelichen Verkehrs ist) est mortale, sed veniale et hoc indicat, cum dicit 'defleant'. S. auch z. c. 3 C. 33 q. 2 v. 'ab adulterio'.

Gewalt seines Wortes ganz Frankreich bewege[76]) — er predigte auch gegen die Albigenser und war Feldprediger bei den Kreuzfahrern im Hl. Lande — macht sich in seinem Predigtwerke, das zwar keine Sammlung von gehaltenen Predigten darstellt, aber doch Stoff für Predigten darbietet und darum unmittelbar der Praxis dienen wollte[77]), u. E. die strengere Ansicht zu eigen. Nicht bloß zur Kindererzeugung, heißt es dort[78]), sondern auch zur Verhütung von Unzucht und um die Pflicht zu leisten, können Mann und Frau das eheliche Werk o h n e T o d s ü n d e vollbringen. Wenn sie nur zur Befriedigung ihrer Lust verkehren, sündigen sie ohne Zweifel. Es wird hingewiesen auf die Geschichte des jungen Tobias. Gleich darauf ist wiederum zu lesen: Können auch die Ehegatten ohne die Glut der Wollust sich nicht verbinden, wenn sie sich nur aus den ersten drei der angeführten Gründe gegenseitig erkennen, dann sind sie entschuldigt von s c h w e r e r S ü n d e. Die wiederholte Betonung, daß der Ehegebrauch (in den ersten drei Fällen) ohne s c h w e r e Sünde sei, legt die Annahme nahe, daß Jakob darin eine l ä ß l i c h e Sünde gegeben sieht, daß er sich also hinsichtlich der Wertung des usus matrimonii in die Reihe des Huguccio und anderer strenger Autoren stellt, welche an jedem Ehevollzug eine Sünde sehen. Und der Satz, daß der Beischlaf zur Lustbefriedigung — im Gegensatz zum Verkehr aus jenen anderen Gründen — zweifellos Sünde sei, läßt wohl der Vermutung Raum, daß er dabei an T o d sünde denkt. Wenn seine Darlegung nicht jeden Zweifel ausschließt, so mag daran gerade die Lehrdifferenz, die in den Schulen über diese Dinge herrschte, schuld sein. Jakob war sich vielleicht selbst nicht klar[79]).

[76]) Funk Ph. 176. — [77]) Ebd. 176 f.

[78]) Sermo in (2.) Dominicam post Epiphaniam. Op. cit. p. 157.

[79]) Am Ende der Frühscholastik erscheint einige Male auch der Gedanke, daß die gewöhnlich angeführten vier Motive nicht die allein denkbaren seien. Die Gatten, so heißt es, vollzögen gar oft die Ehe lediglich aus Gewohnheit, ohne an eines der vier Motive zu

§ 9

Die Beurteilung des Ehevollzugs im allgemeinen während der Hoch- und Spätscholastik

Die Theologie des hohen und späteren Mittelalters greift bei Beantwortung der Frage nach dem sittlichen Wert oder Unwert des usus matrimonii nicht weniger als die Frühscholastik auf Augustin zurück. Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, daß sie mit allem Nachdruck stets die sittliche Güte der Ehe überhaupt betont und gegen alle Angriffe der Ehefeinde verteidigt. Solche waren ja damals, wenigstens im dreizehnten Jahrhundert, vielerorts wiederum auf den Plan getreten. Denn der Gnostizismus, der seit den ersten christlichen Jahrhunderten eigentlich nie völlig erstorben war, hatte in der Gestalt des Katharertums abermals sein Haupt erhoben und schleuderte wie ehedem die Pfeile des Hasses und der Verunglimpfung gegen die Ehe. Die Antwort, die den Häretikern von katholischer Seite zuteil wurde, ließ mitunter, wie z. B. jene des Albertus Magnus[1]), an Schärfe nichts zu wünschen übrig. Bezüglich des Ehevollzuges selbst erscheinen bei den allermeisten Autoren in mehr oder weniger klarer Formulierung regelmäßig folgende uns wohlbekannte Gedankengänge.

Der eheliche Beischlaf ist nicht unsittlich, sondern an sich oder der Substanz nach (so Petrus von Tarentaise)[2]) gut[3]). Jedoch trägt er den Schein des Bösen an

denken. S. die Erlanger Quæstiones fol. 79 col. 1: . . . . . Item aliquis cognoscit uxorem suam e x u s u t a n t u m ut multi laici, qui indistincte e x q u a d a m u u l g a r i accedunt ad proprias uxores. ergo cum non reperiuntur in aliquo modorum preassignatorum mortaliter peccabunt. Item insufficienter uidetur aug. distinxisse, ex quo preter quatuor predictos modos quintus modus sepe inueniatur. Ähnlich Robert v. Courson. S. Dictionnaire IX 2 v. Mariage Sp. 2177 geg. Schluß.

[1]) in IV. sent. d. 26 a. 9 Sol., a. 13 Sol. Lauer 351. — [2]) S. Anm. 4.

[3]) S. z. B. Albertus M. in IV. sent. d. 31 a. 19 Sol. . . . . non est ex se cognitio fœminæ mala, sed ex concupiscentia adjuncta: et

sich. Die Geschlechtslust, die sich an jeden ehelichen Akt knüpft, ist es vor allem, die ihm diesen Schein verleiht; die libido, die delectatio carnalis, quæ movet ad illicitum rationis, jene Lust, an der seit der Sünde der Stammeltern und zwar zur Strafe für diese Sünde eine ethische Unordnung haftet, insoferne sie sich auch gegen den vernünftigen Willen gerne durchsetzen möchte; jene Lust, die bei ihrer Befriedigung den Menschen in einen seiner Würde abträglichen Zustand versetzt. Denn auf seinem Höhepunkt bringt der sexuelle Genuß — man beruft sich jetzt meist auf den „Philosophen", d. i. Aristoteles (Eth. lib. 7 c. 11), der Gedanke erscheint aber, wie wir sahen, auch bei Augustin — den Verlust des Vernunftgebrauchs, ein Versinken des Geistes im Sinnlichen mit sich, wie es bei keiner anderen Lust der Fall ist. Der Mensch wird ganz Fleisch. Der Geschlechtstrieb des Menschen — vom Nahrungstrieb gilt nicht das Gleiche — ist infolge der Sünde infiziert und korrumpiert. Aber dieser Nachteil wird aufgewogen durch einen gewissen Gegenwert, der in der Ehe liegt, nämlich durch die Güter der Ehe: die proles, die fides und das sacramentum. In den bona matrimonii findet der Ehevollzug seine Versittlichung[4]).

---

illa quandoque est pœna tantum et est turpis non sicut vitium culpæ, sed sicut pœna, quæ est orta ex culpa: et propter illam indiget excusatione. Thomas in IV. sent. d. 31 q. 2 a. 1 Resp. . . . . Alio modo dicitur excusari actus ex parte sui, ita sc. quod non sit malus; et hoc modo prædicta bona dicuntur excusare actum matrimonii . . . Suppl. q. 49 a. 4 Resp.

[4]) Wilhelm v. Auxerre, Summa aurea lib. 4 De matrimonio. Utrum bona matrimonii excusent coitum conjugalem . . . Item in omni coitu conjugali est delectatio carnalis, que movet ad illicitum. . . . . quia propter nimiam delectationem, que ibi est, trahit sensualitas rationem ita, ut ratio ibi usum vel sinderesis non habeat. sed propter hoc non est ibi peccatum. . . . . Fol. 287 col. 4 f. Vgl. Gillmann, Zur Sakramentenlehre d. Wilh. v. Auxerre 40. — Bonaventura in IV. sent. d. 31 a. 2 q. 1 Concl. . . . Primum quidem omnis actus, in quo regnat pruritus libidinis adeo, quod ab-

Diese Spekulation ist so ziemlich Gemeingut der ganzen mittelalterlichen Scholastik geworden[5]). Freilich nicht ganz. Die Notwendigkeit der ehelichen Güter, von der die Tradition seit Augustin in der Regel gesprochen hat, wird, besonders in der späteren Zeit, von einigen auch folgendermaßen erklärt: Der Geschlechtsverkehr ist seinem Wesen nach nichts Unsittliches. Wenn er innerlich schlecht wäre, so könnte er gar nie gut und durch nichts versittlicht werden. Er ist aber auch an

---

sorbetur ratio, et homo efficitur totus caro, est actus deordinatus et actus, in quo, quantum est de se, pervertitur regnum animæ et ordinatio, quæ est in viribus animæ. secundum quam ordinationem attenditur iustitia quædam, quæ non tantum est in ordinatione ad alterum, sed in ordinatione virium animæ ad se. Sed hoc est in actu conjugali . . . . . In huius autem deordinationis arbitrium plurimum facit erubescentia naturæ, quæ mendax esse non potest. . . . Et sic patet, quod actus ille de se est morbidus, quia sine tanta deordinatione exerceri non potest. . . Thomas in IV. sent. d. 31 q. 1 a. 1 Resp. ad. 1. Suppl. q. 49 a. 1. — Petrus v. Tarentaise in IV. sent. d. 31 q. 1 a. 1 Resp. Actus conjugalis secundum substantiam bonus est; sic enim fuisset in paradiso, sed per accidens malum inordinationis habet annexum ex peccato primi parentis. Malum autem illud duplex est, quia et malum culpæ in hoc, quod ratio a delectatione et passione subvertitur, et malum pœnæ in hoc, quod ratio circa ea, quæ carnis sunt, per sollicitudinem occupatur. Nullus autem sapiens eligit aliquid, in quo sit detrimentum boni alicuius spiritualis, nisi adsit aliquod emolumentum, per quod fiat recompensatio boni æqualis vel maioris: hinc ergo in matrimonio oportuit aliqua esse bona, per quæ fieret recompensatio detrimenti spiritualis, quod ibi incurritur, alioquin numquam foret eligibile sapienti. — Vgl. auch Richard von Mediavilla in IV. sent. d. 31 a. 1. q. 1. Lechner 391 f., Dionys. Cart., Summa fid. orthod. 4 a. 171, 1.

[5]) Petrus Tataretus (bedeutender Skotist aus der 2. Hälfte des 15. Jahrh.) in IV. sent. d. 31 q. un.: Ideo ista tria bona sunt data matrimonio in recompensationem illius perditionis usus rationis. Doctores omnes antiqui volunt hoc dicere. Op. cit. p. 355 col. 1.

sich noch nicht gut, sondern indifferent[6]). Er kann gut oder schlecht werden, je nach Zweck und Umständen. In der Ehe wird er infolge deren Güter sittlich gut, d. h. er wird zu einem Akt der Religion, der Gerechtigkeit usw. In diesem Sinne muß der Satz verstanden werden, daß die bona matrimonii den coitus conjugalis „entschuldigen". Durandus de S. Porciano, der hervorragende Dominikanertheologe und Gegner des hl. Thomas von Aquin im Streit um dessen Lehre zu Beginn des vierzehnten Jahrhunderts († 1334)[7])[8]), ebenso aber auch sein Zensor und Ordensgenosse Petrus de Palude († 1342)[9]), ferner der Antithomist aus dem Franziskanerorden, der Skotist Petrus Aureoli († 1322)[10]) bekunden z. B. die dargelegte Auffassung.

Johannes Duns Skotus, der doctor subtilis († 1308), der so oft die Lehre älterer Meister einer scharfsinnigen Kritik unterzieht, hat hier ebenfalls seine Einwendungen[11]). Daß die drei ehelichen Güter notwendig seien, um die Ehe zu entschuldigen, erscheint ihm nicht unanfechtbar. Dieselben waren ja schon vor dem Sündenfalle mit der Ehe verbunden. Damals hatte diese aber sicherlich keine „entschuldigenden Güter" nötig. Ebensowenig bedurfte der bona excusantia die Ehe zwischen Maria und Joseph und dennoch war sie

---

[6]) Vgl. Wilhelm v. Auxerre, Summa aurea lib. 4 De matrimonio. Utrum bona matrimonii excusent coitum conjugalem . . . si vero (coitus conjugalis) non sit ex caritate, indifferens est . . . . . Fol. 287 col. 4. Gillmann, Zur Sakramentenlehre d. W. v. Auxerre 40.

[7]) Über ihn und sein Werk s. die Untersuchung von Koch Jos. Die dritte Redaktion seines Sentenzenkommentars, die in der Druckausgabe vorliegt, ist jedenfalls 1327 vollendet. Koch S. 76.

[8]) in IV. d. 31 q. Utrum matrimonium indigeat aliquibus bonis excusantibus ipsum . . . . cum igitur actus carnalis sit ex genere suo indifferens et possit bene et male fieri, relinquitur, quod ad hoc ut bene fiat oportet, quod informetur debitis circumstantiis, quod fit per matrimonium: propter quod bona matrimonii excusant carnalem actum. — [9]) in IV. sent. d. 31. q. 3 a. 1 q. 1.

[10]) in IV. sent. d. 31 q. un. a. un. — [11]) in IV. sent. d. 31 q. un.

mit den genannten Gütern ausgestattet. Ein Ähnliches könnte (z. T.) von den (sogenannten) Josephsehen gesagt werden. Und wenn beim Ehevollzug, weil er mit dem Verlust des Vernunftgebrauches verbunden ist, als Gegenwert gewisse Güter verlangt werden, dann müssen solche noch mehr beim Schlafe gefordert werden. Denn beim Schlafe ermangelt der Mensch noch weit mehr des Vernunftgebrauchs als beim ehelichen Akte.

Eine größere Debatte veranlaßten die beiden letztgenannten Lehren im Mittelalter nicht. Die Bedenken des Skotus finden im späteren theologischen Schrifttum zwar öfter Erwähnung und einige Erörterung[12]), werden aber selbst in den Kreisen der Skotisten[13]) nicht immer für besonders schwerwiegend gehalten. Namentlich wird der vom Schlafe hergenommene Einwand rasch entkräftet — abgesehen von anderem — durch den Hinweis auf die günstigen Wirkungen, die er für Leib und Geist mit sich bringt, die also tatsächlich ein mehr als genügendes Äquivalent für den Verlust des Vernunftgebrauchs darstellen[14]). Vor dem Sündenfall dienten die ehelichen Güter zwar nicht zur Entschuldigung des ehelichen Aktes, wohl aber zu seiner Vervollkommnung. Jetzt sind sie bona perficientia und excusantia zugleich, erklärt Johannes Capreolus[14a]).

Weit schwieriger als die Frage nach der Notwendigkeit ehelicher Güter gestaltete sich für das hohe und spätere Mittelalter die andere, nämlich, w i e w e i t durch sie der coitus conjugalis jeweils versittlicht wird. Die theologische Wissenschaft hatte nicht bloß zu der von der

---

[12]) S. z. B. Petrus de Aquila, gen. Scotellus, Skotist († 1361), in IV. sent. d. 30 u. 31 q. 3 ed. Cypr. Paol. 4, 291 f. Petrus Tataretus, in IV. d. 31 q. un. p. 355 col. 1 f.

[13]) S. die ersten zwei in Anm. 12 zitiert. Autoren a. a. O. Auch Petrus Aureoli und Johannes de Bassolis († ca. 1347) in IV. sent. d. 31 u. 32 q. un. folgen der traditionellen Lehre. Johannes Capreolus O. P. († 1444) verteidigt sie eifrig in IV. sent. q. 1 ad 3.

[14]) S. z. B. Johannes de Bassolis a. a. O. — [14a]) A. a. O. Vgl. Baranowski 26.

Frühscholastik überkommenen These von der Sündhaftigkeit jedes Ehegebrauchs und von der schweren Sündhaftigkeit des coitus explendæ libidinis causa Stellung zu nehmen, sie erkannte auch je länger desto mehr die Anfechtbarkeit des augustinischen Satzes von der läßlichen Sündhaftigkeit des coitus vitandæ fornicationis causa, ja, sie stellte sich bereits leise die Frage, ob nicht selbst der coitus voluptatis causa unter Umständen sittlich einwandfrei sein könne.

Gegenüber der Behauptung, daß der Ehevollzug stets mit Sünde verbunden sei, nimmt jetzt die Theologie und zwar schon in der Übergangszeit eine veränderte Stellung ein. Die am Ende des zwölften und Anfang des dreizehnten Jahrhunderts anscheinend höher bewertete Ansicht, daß an jedem Ehevollzug ein Makel klebe, wird verlassen. Es setzt sich die Überzeugung durch, daß das eheliche Werk auch völlig sündelos sein kann. Freilich wird zunächst noch eine Voraussetzung gemacht, die uns Heutigen immer noch nicht bloß als überstreng, sondern auch als unbegründet erscheint, die Voraussetzung, daß jedes Wohlgefallen an der Geschlechtslust ausgeschlossen werde. Wird diese Forderung erfüllt, so kann, wenigstens in den Fällen, wo die Verbindung gesucht wird um Nachkommenschaft zu erwerben oder um die Pflicht zu leisten oder (nach manchen) um der Begierlichkeit zu begegnen, von Sünde nicht die Rede sein.

Wilhelm von Auxerre († wahrscheinlich 1231), wohl eine der einflußreichsten Persönlichkeiten unter der Gelehrtenwelt der ausgehenden Früh- und beginnenden Hochscholastik, erscheint gleichsam als Wortführer dieser Richtung[15]). Der eheliche Beischlaf,

[15]) Summa aurea lib. 4 De matrimonio. Utrum bona matrimonii excusent coitum conjugalem. . . . Notandum, quod concubitus conjugalis, qui est in caritate, aliquando est cum peccato veniali, aliquando sine omni peccato. tunc veniale est, quando aliquis vir sanctus ex caritate cognovit uxorem suam et aliquantulum placet ei delectatio, que ibi est, sicut predicatio apostolorum,

der in caritate, im Stand der Gnade und aus Liebe zu Gott erfolgt, gilt ihm als gut und verdienstlich. Aber dennoch ist er manchmal mit leichter Sünde befleckt, nämlich dann, wenn die Gatten ein, wenn auch geringes Wohlgefallen an der damit verbundenen Lust hegen. Wilhelm führt ebenfalls zur Erläuterung in diesem Zusammenhang das Beispiel des nicht alle Selbstgefälligkeit fernhaltenden Predigers an. Er weist sogar auf die Apostel hin. Ihre Predigt, so meint er, war gewiß von der Liebe geleitet, aber ab und zu war sie nicht frei von jeder läßlichen Sünde, nämlich dann, wenn sich der Staub der Ehrsucht auf ihr Wirken setzte. Erkennt aber der Ehemann seine Frau im Gnadenstande aus dem Motive der caritas und schließt er jedes Wohlgefallen an der Fleischeslust aus, empfindet er sie sogar lästig, so ist der Ehevollzug frei von aller Sünde, was freilich, wie er zugibt, ein seltener Fall sein dürfte. Die im Antwortschreiben Gregors des Großen erwähnte römische Übung, nach dem ehelichen Umgange Waschungen vorzunehmen, deutet dieser Theologe lediglich als schönen Brauch frommer Seelen, die ihn deswegen pflegen, weil sie auch da gerne ein Verschulden annehmen, wo zwar ein solches nicht vorliegt, aber doch leicht unterlaufen kann[16]). Weiterhin gibt er dem Satze von der Sündhaftigkeit jedes Ehevollzugs wie schon andere vor ihm die Auslegung, daß damit die nicht zu leugnende Tatsache bekundet werden soll, daß beim coitus conjugalis in der Regel Sünden vorkommen.

---

que erat ex caritate, aliquando fuit cum peccato veniali, sc. cum pulvere inanis glorie. si vero aliquis vir sanctus cognovit ex caritate et nullo modo placet ei delectatio, que ibi est, inmo odiosa sit ei, tunc ille concubitus est sine omni peccato. sed hoc raro contingit. Concedimus ergo, quod non omnis concubitus conjugalis est peccatum vel cum peccato . . . . . Fol. 288 col. 1. Vgl. Gillmann, Zur Sakramentenlehre d. W. v. Aux. 40. — [16]) Dieser Gedanke stammt aus dem Gregorianischen Antwortschreiben. Er wird dort mit Bezug auf die menstruierende Frau, die sich der hl. Kommunion enthält, ausgesprochen. S. MG. Ep. II 339, 30 f. (c. 4 D. 5).

Daß der Ehegebrauch, wenn er sündelos sein soll, den Ausschluß jedes Wohlgefallens an der Geschlechtslust zur Voraussetzung haben müsse, ist ein Gedanke, der, wie wir sahen, schon in der Väterzeit auftauchte, nämlich bei Fulgentius von Ruspe. Die Scholastiker, die ihn wiederum aussprechen, waren von diesem Theologen kaum unmittelbar beeinflußt. Sie gelangten zu dieser Auffassung auf Grund ihrer Stellung zu den primi motus der Konkupiszenz. Huguccio und andere hielten diese — es wurde oben (S. 98) bereits erwähnt — stets für Sünde, andere Theoretiker nahmen eine solche erst im Augenblicke der Zustimmung an. Diese letzteren konnten konsequenterweise auch beim ehelichen Verkehr, mit dem naturnotwendig die Regungen der Konkupiszenz stets verknüpft sind, nur im Falle der Zustimmung zu ihnen einen Sündenmakel erblicken. Aber andererseits mußten sie von ihrem Standpunkte aus im Falle der Einwilligung immer auf Sünde erkennen. Hugo von St. Cher (O. P., 1230 Professor an der Pariser Universität, † 1263) weist uns in seinem um 1230—1232 verfaßten[17]) längeren Sentenzenkommentar auf die angeführte Erklärung hin.

Auch dieser Autor befaßt sich eingehend mit der Frage, ob durch die Güter der Ehe der coitus vollkommen sündelos werden kann. In starker Anlehnung an Wilhelm von Auxerre führt er Gründe dafür und dagegen an. Schließlich schreibt er: Die Lösung dieser Frage hängt von der Lösung einer anderen ab, nämlich jener, ob die primi motus Sünde sind. Diejenigen, die sie für Sünde halten, vertreten den Satz, daß das eheliche Werk nicht ohne Sünde, wenigstens nicht ohne läßliche vor sich gehen kann. Wer in den primi motus keine Sünde erblickt, der steht auf dem Standpunkte, daß nicht jeder Verkehr sündhaft ist. Hugo selbst bekennt sich als Anhänger der letzteren Ansicht. Nachdem er den Begriff der motus primi, den Unterschied zwischen den motus primoprimi und den motus secundoprimi erläutert und dargetan hat,

[17]) Paulus, Geschichte d. Abl. II 171.

daß die motus primoprimi niemals Sünde sein können, da die Sünde stets die Überlegung zur Voraussetzung hat, bei diesen aber eine solche fehlt, erklärt er: Wir behaupten entschieden, daß das eheliche Werk nicht in jedem Falle Sünde ist, sondern daß es unter Umständen sogar verdienstlich wird. Hugo zählt wie üblich vier mögliche Motive des Ehegebrauchs auf und sagt: Wer in caritate und ex caritate der Fortpflanzung wegen oder um die Pflicht zu leisten oder um Unzucht zu verhüten, die Ehe vollzieht, erwirbt sich ein Verdienst. Jedoch muß, so bekundet er in seinen weiteren Ausführungen, das Wohlgefallen an der Geschlechtslust ausgeschlossen sein. Ein solches würde Sünde begründen[18]).

Die eigentliche Hochscholastik kehrt wieder zur wirklichen augustinischen Lehre zurück. Sie verlangt nicht mehr den Ausschluß des Wohlgefallens an der Fleischeslust. Im ehelichen Umgang sieht sie, wenigstens in gewissen Fällen, trotz des Geschlechtsgenusses keinerlei

[18]) in IV. sent. d. 26. . . . . Solucio huius dependet et ab illa questione, qua queritur, utrum primi motus sint peccata. illi qui dicunt, quod primi motus sunt peccata, dicunt, quod opus conjugale non potest fieri sine peccato ad minus ueniali. alii qui dicunt, quod primi motus non sunt peccata, dicunt, quod non omne opus conjugale est peccatum. set quoniam hec diuersitas pocius errorem quam ueritatem inducit, notandum, quod primo primi motus nullo modo peccata sunt, quia omne peccatum in racione, ut probatum est in primo libro. set secundo primi possunt esse peccata. primo primi motus sunt, quam diu in sua origine, i. e. ex parte nature, i. e. naturales. set dum primo ad racionem perueniant iudicando de illis, tunc dicuntur secundo primi. et primo sunt primi ex parte nature, secundo sunt primi in racione, sicut patet de nutu carnis. ideo simpliciter concedimus, inmo asserimus secure, quod non omne opus conjugale est peccatum, inmo quandoque meritorium uite eterne. vnde notandum, quod quatuor causis potest aliquis accedere ad uxorem suam. prima est causa prolis habende et ad cultum dei educande. secunda causa est reddendi debitum. tertia est causa uitande fornicationis. quarta est causa explende libidinis. t r i b u s p r i m i s m o d i s n o n p e c c a t cognoscens uxorem suam nec

Sündenmakel. Der hl. Thomas († 1274)[19]) weist auf die von „gewisser Seite“ vorgetragene Lehre hin, daß der eheliche Beischlaf nur dann jeder Sünde bar sei, wenn die Geschlechtslust verabscheut werde. Er selbst lehnt sie ab. Die ehelichen Güter machen nach ihm nicht bloß die Ehe überhaupt zu etwas Ehrbarem und Heiligem, sondern versittlichen auch den ehelichen Akt und zwar vollständig, wenigstens denjenigen, der jene Güter zum Ziele hat, die sich auf ihn beziehen, nämlich die proles und die fides, m. a. W.: Wenn die Ehegatten den Verkehr pflegen der Fortpflanzung wegen oder um die Pflicht zu leisten, sind sie von Sünde vollkommen (totaliter) entschuldigt[20]). Die Stellung des Aquinaten zur Geschlechtslust ist eben eine andere als die so mancher Frühscholastiker. Er wendet auch auf sie das aristotelische Prinzip an: idem est judicium de delectatione et operatione[21]). Die Lust an einer guten Handlung ist gut, die Lust an einer schlechten Handlung ist schlecht[22]).

---

mortaliter nec venialiter, nisi aliud addat, immo meretur, si in caritate fiat et ex caritate . . . . . Si uero non fiat ex caritate indifferens opus est. Cod. Lips. fol. 263 col. 2. . . . . decens enim est et honestum, ut post concubitum lauet se tam uir quam mulier [a]qua penitencie, quia bonarum mencium est, ibi culpam agnoscere, ubi culpa non est, set esse potest. et in concubitu conjugali potest esse, quia de facili delectatur racio nature et placet ei delectacio et tunc est ibi peccatum. Cod. Lips. fol. 263 col. 3.

[19]) in IV. sent. d. 31 q. 2 a. 3 Resp. Suppl. q. 49 a. 6 Resp.

[20]) in IV. sent. d. 31 q. 2 a. 2 Resp. Suppl. q. 49 a. 5 Resp.

[21]) S. Ethic. Nicom. lib. 10 c. 3 f.

[22]) in IV. sent. d. 31 q. 2 a. 3 Resp. Suppl. q. 49 a. 6 Resp. De malo q. 15 a. 2 ad 17. formuliert er dieses Prinzip so: Delectationes in bonitate et malitia consequuntur operationes delectabiles. — Für Albertus M. besteht (nach seiner Summa theol. tract. 17 q. 109 Bd. 33, 309) gar kein Zweifel, daß nach kath. Lehre der eheliche Beischlaf ohne Sünde ist. Die mit ihm unzertrennlich verbundene Geschlechtslust heißt ein Übel, nicht weil sie Sünde für die Eheleute ist, sondern weil durch sie die Erbsünde auf die Nachkommen übertragen wird.

Ist es etwas Gutes, die Ehe zu vollziehen um Nachkommen zu erwerben oder um die Pflicht zu leisten, dann ist auch die damit verknüpfte Geschlechtslust, d. h. ihr Genuß keine Sünde.

Der hl. Bonaventura († 1274) teilt im wesentlichen den gleichen Standpunkt, wenn auch nicht so entschieden. Er verwirft[23]) einerseits die Behauptung, die Befriedigung des Geschlechtstriebes in der Ehe sei genau so zu beurteilen wie die Befriedigung des Nahrungstriebes, d. h. nur das Übermaß sei sündhaft, andererseits geht er gegen die Lehre an, daß der eheliche Akt stets Sünde in sich schließe. Dieser große Franziskanertheologe weist die Vertreter der ersteren These darauf hin, daß sie den Unterschied zwischen der Beschaffenheit des Geschlechts- und der des Nahrungstriebes übersehen. Die vis generativa ist (infolge der Erbsünde) krank, sie wurde infiziert. Drum kann das sittliche Urteil über den Geschlechtsakt nicht ohne weiteres das gleiche sein wie über das Essen und Trinken. Gegenüber der anderen Meinung führt er die Autorität des hl. Augustin ins Feld, der zu lehren scheine, daß Gott in der Ehe ein vollständiges Heilmittel gegeben habe, d. h. daß der Ehegebrauch zum Zwecke der Fortpflanzung ohne jede Sünde sei. Dieser Standpunkt scheint ihm mehr der Vernunft und dem Glauben zu entsprechen. Jedoch betont er, daß das Motiv der Zeugung für die ganze Dauer des Ehevollzugs, von Anfang bis zum Ende, bestimmend sein müsse. Eine andere Absicht darf nicht Platz greifen. Allerdings eine schwere Forderung[24]).

---

[23]) in IV. sent. d. 31 a. 2 q. 1 Resp.

[24]) Bonaventura weist wie Thomas auf die von gewisser Seite vorgetragene Lehre hin, daß der eheliche Verkehr nur dann ohne Sünde sei, wenn das Wohlgefallen an der Geschlechtslust ausgeschlossen werde, während es Todsünde sei, sie zu intendieren, läßliche Sünde, in die ungewollt aufgetretene Lust einzuwilligen. Er lehnt sie nicht entschieden ab, hält sie für probabel, entscheidet sich aber auch nicht für sie, da sie nimis dura sei. in IV. sent. d. 31 a. 2 q. 3.

In der Folgezeit widmen die Theoretiker der Ansicht, der usus matrimonii sei immer Sünde, nicht mehr viel Aufmerksamkeit. Nur ab und zu nehmen einige mehr oder weniger deutlich darauf bezug. Regelmäßig aber lehren sie, daß der Ehevollzug ohne jede Sünde vor sich gehen könne. Wenn er wegen der Geschlechtslust sündhaft wäre, so wird nach dem Vorgange Früherer wiederholt argumentiert, dann hätte ihn der Herr nicht nach der Sündflut befohlen mit den Worten: Wachset und mehret euch. Denn ohne Fleischeslust ist die Verbindung der Ehegatten niemals möglich. So der große Kanonist des vierzehnten Jahrhunderts, Heinrich von Susa (Hostiensis), in seiner etwa 1253 vollendeten[25]) Summa aurea[26]), Petrus von Tarentaise, nachmals Papst Innozenz V. († 1276), von 1256 bis 1265 Professor der Theologie zu Paris, in seinem guten Sentenzenkommentar[27]), der Kasuist Johannes von Freiburg O. P. († 1314) in seiner zwischen 1290 und 1298 verfaßten weit verbreiteten Summa confessorum[28]), der hochangesehene Franziskaner Richard von Mediavilla in seinem 1282 oder 1283 vollendeten[29]) Sentenzenkommentar[30]), Petrus de Palude[31]) u. a.[31a])

Einig sind sich die Theologen seit der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts darüber, daß der coitus causa prolis und causa reddendi debitum ohne Sünde ist, vorausgesetzt, daß diese Gründe allein bestimmend sind

---

[25]) S. Gillmann in A. f. k. K. R. 102 (1922), 36 f. Anm.

[26]) Lib. 4 De matrimoniis n. 23.

[27]) in IV. sent. d. 31 q. 3 a. 1 Resp. ad secundam quæstionem: . . . . bonum prolis excludit totaliter peccatum, similiter et bonum fidei. . . . Die Gregoriusstelle erklärt er ebd. ad. 3. dahin, daß dort der coitus causa incontinentiæ gemeint sei oder der Kirchenvater damit sagen wollte, daß die Ehe in Wirklichkeit kaum je ohne Sünde vollzogen werde, da in der Regel die Lust als Motiv mitwirke. — [28]) Lib. 4 tit. 2 De matrimonio q. 37. — [29]) Lechner 13.

[30]) in IV. sent. d. 31, 3 q. 2 Resp. Lechner 392. — [31]) in IV. sent. d. 31 q. 3 a. 1 q. 2. — [31a]) S. Denzinger n. 537. Hefele 6, 654. 659.

und nicht etwa mehr oder weniger auch die Geschlechtslust. Wer den ehelichen Akt vornimmt um Nachkommen zu erhalten und sie für Gott zu erziehen[32]), der setzt einen Akt der Gottesverehrung, und wer die Ehe vollzieht, um dem Gatten die Pflicht zu leisten, der übt die Tugend der Gerechtigkeit. Der usus matrimonii aus diesen Motiven ist also gut und verdienstlich. Meinungsverschiedenheiten treten aber hauptsächlich auf über die Bewertung des coitus causa incontinentiæ sive vitandæ fornicationis.

Schon in der ausgehenden Frühscholastik wird die augustinische Lehre von der läßlichen Sündhaftigkeit des Ehegebrauchs zur Zügelung der fleischlichen Triebe von manchen abgelehnt. Zeuge dafür ist die Dekretglosse. Bei c. 3 (Quidquid) C. 32 q. 2 ad v. ‚ab adulterio', wo sie darlegt, daß beim ehelichen Umgang vier Motive wirksam werden können und daß der coitus zur Vorbeugung gegen Fehltritte läßliche Sünde sei, bemerkt sie, daß manche Autoren die Behauptung aufstellen: In diesem Falle liegt keine Sünde vor; sagt ja doch der Apostel (1 Kor. 7, 2): Um Unzucht zu verhüten, habe jeder seine Frau und jede Frau ihren Mann[33]).

[32]) Die intentio prolis hat nicht bloß die Erzeugung, sondern auch die Erziehung des Kindes für Gott in sich zu schließen. Nur in diesem Vollsinn ist die proles ein bonum sacramenti matrimonii. Von diesem Standpunkt aus läßt sich dann der wohlbegründete Einwand entkräften, es bedürfe zur sittlichen Rechtfertigung des ehelichen Aktes nicht der intentio prolis, da derselbe seiner Natur nach, soferne er ordnungsgemäß vollzogen wird, auf die Erzeugung gehe. Die Natur allein strebt lediglich nach der Erzeugung und Erhaltung der species. Zweck der sakramentalen Ehe ist aber nicht bloß diese, sondern auch die Erziehung der Kinder für Gott. S. Thomas Suppl. q. 49 a. 5 ad 1. Dasselbe bei Dionys d. Kart. in IV. sent. d. 31 q. un.

[33]) Daß die Bemerkung der Glosse zutrifft, zeigt z. B. die bald nach 1215 entstandene Summa confessorum eines gewissen Magister Paulus (S. darüber Teetaert, La confession aux laïques 351⁴.) Dort heißt es: Wenn der Mann seine Frau erkennt causa

Wenn Paulus — das ist natürlich der Gedanke — die Ehe zur Verhütung von Unzucht anrät, dann kann ein solcher Beischlaf nicht sündhaft sein. Der Apostel dürfte doch kaum zu etwas Sündhaftem anleiten. Auch Raimund von Pennaforte, der selber in seiner Summa de pœnitentia[34]) Augustin folgt, weist[35]) auf den Bestand einer solchen milderen Meinung hin und berichtet, daß zu ihrer Begründung gesagt werde, in diesem Falle diene die Ehe einem guten Zwecke.

Es wird eben jetzt die Tatsache besser betont, daß die Ehe auch in remedium concupiscentiæ eingesetzt ist und daraus gefolgert, daß ein Gebrauch zu diesem Zwecke (natürlich ohne den primären irgendwie zu vereiteln) nicht sündhaft sein kann. Wenn eine Sache zu mehreren Zwecken bestimmt ist, — so argumentiert man[36]) — dann bedeutet die Benützung derselben zu irgend einem dieser Zwecke keinen Mißbrauch. Der Apostel Paulus würde, um einen guten Zweck zu erreichen, zu etwas Sündhaftem raten, wenn der coitus vitandæ fornicationis causa innerhalb der Ehe läßliche Sünde wäre. Gerade er aber verwirft in Rm. 3, 8 den Grundsatz, Böses zu tun, um Gutes zu schaffen. Der Beweis aus 1 Kor. 7, 6 ist nicht stichhaltig. Paulus will lediglich sagen, daß er den Ehegebrauch als Mittel gegen die Versuchungen erlaube, aber nicht befehle. Das „indulgentia" bedeutet hier nicht Verzeihung einer Sünde, sondern die Gestattung eines geringeren Gutes. Denn die Ehe, d. h. das Heiraten und

---

incontinentiæ vitandæ, sc. cum prævenitur ex voluntate (muß heißen: a voluptate) et tunc est veniale peccatum secundum quosdam; ego autem nullum credo esse peccatum propter autoritatem Apostoli, ut dicit in Epist. ad Cor. Unam habeat quisque etc. Duellius lib. 1 c. 17. Clm. 11338 fol. 54.

[34]) Bez. d. Zeit ihrer Abfassung s. Teetaert in Ephem. Theolog. Lovan. 5 (1928), 49 ff. Der Traktat De matrimonio ist jedenfalls in der Zeit nach 1234 bearbeitet. S. 66.

[35]) Lib. 4 tit. 2 De matrimonio § 8.

[36]) S. z. B. Richard v. Mediavilla in IV. sent. d. 31, 3 q. 2, der selbst der traditionellen Anschauung zuneigt.

der eheliche Verkehr stellen kein so hohes Gut dar, als die Virginität. Aber sie ist wie letztere sittlich gut[37]). Solche Gedanken finden nunmehr Eingang.

In der Reihe der Vertreter der milderen Ansicht finden wir im dreizehnten Jahrhundert Wilhelm von Auxerre[38]), Hugo von St. Cher[39]), Alexander von Hales († 1245)[40]), die Sakramentenlehre des Clm. 22233[41]), wohl auch Robert von Sorbon, den Begründer der berühmten Sorbonne[42]). Indes bleibt es im dreizehnten und zu Anfang des vierzehnten Jahrhunderts immer noch sen-

[37]) Sakramentenlehre des Clm. 22233 (De matrimonio). Tria sunt in nupciis adtendenda . . . . . alter finis uel intencio secundaria est . . ut luxuria euitetur . . . . 1 Cor. VII . . . Non ideo peccant, qui coeunt, quasi uenia indigeant, set indulgencia dicitur, quia nubere et coire aliqui permittuntur et minus bonum conceditur, quia minus bonum est matrimonium quam uirginitas et uiduitas. utrumque tamen bonum est. Fol. 57 col. 4.

[38]) Summa aurea lib. 4 De matrimonio. Utrum bona mmi. excusent coit. conj. Fol. 287 col. 4. Vgl. Strake 207[4], Gillmann, Zur Sakramentenl. d. W. v. Aux. 40.

[39]) S. Anm. 18.

[40]) Summa p. 3 q. 35 membr. 8 ad 5.: . . . . . coitus conjugalis licitus est triplici de causa . . . . . Item causa fornicationis vitande et secundum hoc est in remedium concupiscentiæ 1 Cor. 7 . . . Nur der coitus, in quo queritur conjugalis delectatio sed sub deo, ut dei amor preponatur illi delectationi, ist ihm läßliche Sünde.

[41]) S. Anm. 37. Diese Schrift ist wohl frühestens in der Mitte des 13. Jahrh. entstanden. Sie ist abhängig von der Summa de virtutibus et vitiis des Wilhelm Peraldus († um 1270), zitiert diesen auch als W. Lugdunensis, so z. B. fol. 61 col. 4. Sie beruft sich öfter auf Wilhelm v. Rennes (W. Redonensis) ebd. Letzterer hat seine Glosse zur Summa des Raimund 1241 verfaßt. S. über ihn Gillmann, Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung 81. N. Paulus, Geschichte des Ablasses I 245.

[42]) In seinem kleinen, nach 1247 geschriebenen, populär gehaltenen Traktat über die Ehe. Hauréau I 199 ff. Als sündhaft bezeichnet er nur den vom Verlangen nach Geschlechtsgenuß veranlaßten Ver-

tentia communior, daß der Ehevollzug zur leichteren Beherrschung des Geschlechtstriebes läßliche Sünde sei[43]). Und gerade Autoritäten ersten Ranges wie Albert der Große († 1280)[44]), Thomas von Aquin[45]), Bonaventura[46]), Duns Skotus[47]) — letzterer freilich nicht deutlich genug — stehen auf diesem Standpunkt[48]).

Die augustinische Beweisführung, daß der Apostel den ehelichen Verkehr zur Unzuchtsverhütung secundum indulgentiam erlaube und infolgedessen, da Indulgenz doch nur für eine Sünde gewährt werde, in diesem Falle Sünde vorliegen müsse, findet auch jetzt noch Beifall[49]). Und die tiefere philosophische Erwägung, die man anstellte, führte nach der gleichen Richtung: Ehe und ehelicher Umgang bedürfen zu ihrer „Entschuldigung" der ehelichen Güter. Der eheliche Akt wird dann vollkommen „entschuldigt", d. h. versittlicht, wenn das Motiv zu ihm jene Güter bilden, die sich auf ihn beziehen, nämlich die proles oder die fides. Das sacramentum bezieht sich nur auf das Wesen der Ehe, nicht aber unmittelbar auf

---

kehr. Vom sittlichen Charakter des coitus causa vitandæ fornicationis spricht er nicht ausdrücklich. — Ein Gleiches wäre von Wilhelm Peraldus zu sagen. S. seine Summa de virt. et vit. lib. 1 p. 3 tr. 3 de temperantia c. 17.

[43]) Richard v. Mediavilla in IV. sent. d. 31, 3 q. 2 Resp. sowie die Summa Astesana lib. 8 tit. 9 de bonis matrimoniis a. 2. bezeichnen diese Meinung als sententia communior.

[44]) in IV. sent. d. 26 a. 11. Lauer 351.

[45]) in IV. sent. d. 31 q. 2 ad 2., Suppl. q. 49 a. 5 ad 2.

[46]) in IV. sent. d. 31 a. 2 q. 2.

[47]) in IV. sent. d. 26 q. un. geg. Schluß.

[48]) Diese strengere Ansicht vertreten auch Raimund v. Pennaforte, Summa lib. 4 tit. 2 De matrimonio § 8. Hostiensis, Summa aurea lib. 4 De matrimoniis n. 23. Petrus v. Tarentaise in IV. sent. d. 31 q. 3 a. 1 ad sec. quæst. Resp. Johannes v. Freiburg, Summa conf. lib. 4 tit. 2 De matrimonio q. 37.

[49]) S. z. B. Thomas, Suppl. q. 49 a. 5 ad 2. Albertus M. in IV. sent. d. 26 a. 11. Richard v. Mediav. in IV. sent. d. 31, 3 q. 2.

den ehelichen Akt. Der coitus vitandæ fornicationis causa erfolgt nun nicht wegen eines der beiden ersteren Güter. Sein (subjektiv) primäres Ziel ist weder der Erwerb von Kindern noch die Erfüllung der Gerechtigkeitspflicht gegenüber dem anderen Gatten. Also kann von einer völligen Versittlichung nicht die Rede sein. Er ist andererseits aber auch nicht Todsünde. Da er innerhalb der Schranken der Ehe sich hält, kommt ihm das sacramentum wenigstens so weit zugute, daß er nur läßlich sündhaft ist.

Am klarsten hat diesen Beweis der Aquinate formuliert[50]). Andere wie Petrus von Tarantasia[51]), Richard von Mediavilla[52]), die um 1317 veröffentlichte, vielgebrauchte Summa Astesana[53]) oder Astensis, das Werk eines unbekannten Minoriten von Asti, u. a. geben ihn in ähnlicher Weise, wenn auch nicht immer gleich deutlich wieder.

Eine gewisse Einschränkung ihres Satzes von der Sündhaftigkeit des coitus vitandæ fornicationis causa geben die strengeren Autoren ohne weiteres zu. Sie ver-

[50]) in IV. sent. d. 31 q. 2 a. 2 Resp., Suppl. q. 49 a. 5 Respondeo dicendum, quod sicut bona matrimonii, secundum quod sunt in habitu, faciunt matrimonium honestum et sanctum; ita etiam secundum quod sunt in actuali intentione faciunt actum matrimonii honestum, quantum ad illa duo bona matrimonii quæ ipsius actum respiciunt. Unde quando conjuges conveniunt causa prolis procreandæ vel ut sibi invicem debitum reddant, quod ad fidem pertinet, totaliter excusantur a peccato. Sed tertium bonum non pertinet ad usum matrimonii, sed ad essentiam ipsius, ut dictum est (a. 3 dies. Quäst.). Unde facit ipsum matrimonium honestum, non autem actus eius, ut per hoc actus eius absque peccato reddatur, quia causa alicuius significationis conveniunt. Et ideo duobus solis modis conjuges absque omni peccato conveniunt, sc. causa procreandæ prolis et debiti reddendi; alias autem semper est ibi peccatum, ad minus veniale.

[51]) in IV. sent. d. 31 q. 3 a. 1 ad sec. quæst. Resp.

[52]) in IV. sent. d. 31, 3 q. 2.

[53]) Lib. 8 tit. 9 De bonis matrimonii a. 2.

stehen ihn nur von der eigenen Unzucht, nicht von der des anderen Eheteils. Auf den Einwand, daß die Ehe auch im Interesse der menschlichen Gebrechlichkeit eingesetzt sei und es daher nicht Sünde sein könne, sie zur Unzuchtsverhütung zu gebrauchen, erwidert z. B. Thomas[54]), ein solcher Ehegebrauch sei zwar frei von Sünde, jedoch nur dann, wenn er zum Ziele habe, den anderen Ehegatten vor Unzucht zu bewahren. In diesem Falle bedeutet der usus matrimonii nichts anderes als die Leistung der Pflicht. Der andere Gatte verlangt in der Gefahr der Unenthaltsamkeit eben gleichsam stillschweigend das debitum[55]). Die Ehe vollziehen, um sich selbst über die Versuchung hinweg zu bringen, darin sieht der Aquinate eine superfluitas, insoferne — das ist wohl sein Gedanke[56]) — auch andere Mittel zur Verfügung stünden. Die Ehe sich zu diesem Zwecke zu erwählen, ist nur secundum indulgentiam gestattet, d. h. unter läßlicher Sünde.

Bonaventura findet an dieser Unterscheidung Gefallen und erklärt den Ehegebrauch zur Verhütung von Unzucht an der eigenen Person ebenfalls als läßlich sündhaft, nur unter etwas anderer Begründung. Er meint, wer sich der Ehe zu dem genannten Zwecke bedient, der wird entweder vom Fleische dazu getrieben und das ist sündhaft, oder wenn ihn das Fleisch nicht dazu drängt, dann setzt er damit einen müssigen Akt, weil er ja weder

[54]) in IV. sent. d. 31 q. 2 a. 2 ad 2., Suppl. q. 49 a. 5 ad 2.

[55]) Nach der Sakramentenlehre d. Clm. 22233 verlangt in diesem Falle die Pietät, daß der Ehegatte den gefährdeten Teil erkenne. De obseruacione coniugii . . . . Tercius (casus) est, cum alter exigit debitum, [ut] conpari suo caveat a peccato, quia si scit uxorem suam uerecundam esse et non petituram, et timens de casu uel temptacione eius debitum exigit, non peccat. In hoc monet pietas. Fol. 62 col. 3 f.

[56]) Was Thomas unter der superfluitas versteht, ist nicht ganz klar. Die mittelalterlichen Autoren denken sich verschiedenes. Bonaventuras Auffassung s. im Text. Durandus in IV. sent. d. 31 q. 4 faßt sie als superabundantia passionis.

die Fortpflanzung intendiert noch die Pflicht zu leisten hat. Ein solcher ist aber wiederum läßliche Sünde. Er geht sodann auch auf den naheliegenden Einwand ein: Ist es dem Menschen erlaubt zu trinken, wenn in ihm der Durst sich regt, dann kann es auch nicht sündhaft sein, den Geschlechtstrieb, sobald er sich geltend macht, durch den Ehegebrauch zu befriedigen. Nach Bonaventura lassen sich diese beiden Dinge nicht miteinander vergleichen. Der Durst kann nur durch Trinken gelöscht, der Drang des Fleisches muß aber nicht gerade durch den Ehevollzug, er kann auch mit anderen Mitteln zur Ruhe gebracht werden[57]).

An Gründen für und gegen die beiden gegensätzlichen Ansichten wurden im Laufe der Zeit noch mancherlei ausgedacht. Nicht alle sind erwähnenswert. Dem scholastischen Brauche entsprechend suchte man vor allem mit genaueren Distinktionen eine befriedigende Lösung zu finden.

Wie schon Raimund von Pennaforte[58]) vermerkt, wurde z. B. ein Unterschied angenommen zwischen dem coitus causa incontinentiæ und dem coitus causa vitandæ fornicationis. Wer die Ehe vollzieht aus Unenthaltsamkeit, der tut es, weil er den Brand der Lust allzu stark verspürt und ihm nachgibt. In diesem Falle ist es läßliche Sünde. Wer dagegen die Gattin erkennt zur Verhütung von Unzucht, der tut es nicht aus Lust, sondern um die Gefahr eines Ehebruches zu bannen. Hier fehlt Sünde. Indes fand dieser Lösungsversuch wenig Anklang. Wohl schon deswegen, weil ein coitus incontinentiæ causa im angegebenen Sinne sich sachlich kaum vom coitus voluptatis causa unterscheidet.

Ständig kehrt seit Beginn der Hochscholastik die Unterscheidung eines Ehegebrauchs zur Hintanhaltung der eigenen Unzucht und eines solchen zur Fernhaltung der Unzucht des anderen Gatten wieder und es geht der

[57]) in IV. sent. d. 31 a. 2 q. 2 Resp.

[58]) Summa lib. 4 tit. 2 De matrimonio § 8. Vgl. auch Summa Astesana lib. 8 tit. 9 a. 2.

Streit darum, ob beide gleich oder verschieden gewertet werden müssen. Durandus spricht[59]) — im Gegensatz zu Thomas, dessen Gegner er auch sonst vielfach ist — den ersteren ebenso frei von Sünde wie den letzteren. Er folgert die Sündelosigkeit des ersteren aus der Sündelosigkeit des letzteren. Ist der Beischlaf gerechtfertigt, wenn er als Mittel dient, um den Ehegenossen vor Fleischessünden zu bewahren, dann klebt an ihm ebensowenig ein sittlicher Makel, wenn mit seiner Hilfe die eigene Person vor Versuchungen geschützt werden soll. Denn jeder muß auf die eigene sittliche Bewahrung mehr bedacht sein als auf die des Nebenmenschen.

Durandus übersieht nicht, daß die Sündelosigkeit des Ehegebrauchs zum Schutze des Ehegenossen nach der Ansicht der Gegner darin begründet ist, daß es sich in diesem Falle um die Leistung der Pflicht handelt, die, wie allgemein zugegeben wird, sittlich gut ist. Diese Begründung erscheint ihm eben nicht stichhaltig. Denn gar oft kann der fragliche Ehevollzug nicht als Leistung der Pflicht angesehen werden. Wenn nämlich der Ehegenosse deswegen gefährdet ist, weil er nach einer anderen Person als dem eigenen Gatten Verlangen trägt, also in Gefahr ehebrecherischen Tuns ist, so wird er den Umgang mit letzterem auch nicht stillschweigend verlangen. Im Gegenteil. Erkennt nun der eine Eheteil den gefährdeten, um ihn vor einem Fehltritt, um dessen Gefahr er weiß, zu bewahren, so kann in diesem Falle von einer Leistung der Pflicht sicherlich nicht gesprochen werden. Es muß aber auch ein solcher Ehevollzug als einwandfrei angesehen werden.

Die Begründung, daß der eheliche Verkehr zur Verhütung von Unzucht an der eigenen Person deswegen sündhaft sei, weil er in übergroßer Leidenschaftlichkeit seine Ursache habe, — so faßt er die superfluitas des hl. Thomas — hält er für verfehlt. Von einer solchen könnte nur die Rede sein, wenn beim coitus vitandæ

[59]) in IV. sent. d. 31 q. 4 Utrum sine prædictis bonis possit actus matrimonii a peccato totaliter excusari.

fornicationis causa eine geordnete Vernunfttätigkeit infolge der Leidenschaft unmöglich wäre. Das ist aber durchaus nicht der Fall. Im Gegenteil. Die Vernunft geht hier erst recht planmäßig zu Werke. Sie sucht ja einem Übermächtigwerden der Leidenschaft durch die Hinlenkung derselben auf das erlaubte Objekt vorzubeugen.

Unser Dominikanertheologe hält es für eine durchaus probable Meinung, daß der eheliche Akt zur Bewahrung der eigenen Person vor Unzucht keine Sünde darstelle. Es handelt sich um einen Akt, der in sich nicht schlecht ist. Durch die Hinordnung auf einen guten Zweck wird er gut. Zur sittlichen Güte ist nach Durandus die Absicht auf Fortpflanzung oder auf Leistung der Pflicht nicht unbedingtes Erfordernis. Die Ehe hat einen doppelten Zweck, einen Hauptzweck, die Erzeugung von Nachkommen, und einen sekundären, die Verhütung von Unzucht. Ist der Hauptzweck nicht erreichbar, wie z. B. bei einer unfruchtbaren oder schwangeren Frau, dann genügt sicher die Hinwendung auf den sekundären Zweck. Also wenigstens für diesen Fall steht fest, daß der Ehegebrauch aus dem Motive der Unzuchtverhütung nicht sündhaft ist. Das Wort Augustins, daß es Sünde sei, den Verkehr auch dann zu pflegen, wenn er zur Zeugung nicht notwendig ist, interpretiert er dahin, daß damit nur der lediglich der Lustbefriedigung, nicht der Unzuchtsverhütung dienende Umgang gemeint sei.

Petrus de Palude suchte[60]) zwischen den gegensätzlichen Ansichten in gegenwärtiger Frage in gewissem Sinne zu vermitteln. Der Ehegebrauch ist nach ihm nur eines von verschiedenen Mitteln zur Zügelung des Sexualtriebes, aber ein lustvolles. Wer nun dieses Mittel wählt vor allem mit Rücksicht auf die damit verbundene Lust, obwohl er bei gutem Willen auch andere Mittel anwenden könnte, der begeht durch solchen coitus läßliche Sünde. Wer dagegen zum Ehevollzug die Zuflucht nimmt, um sich vor Unenthaltsamkeit zu be-

[60]) in IV. sent. d. 31 q. 3.

wahren, weil ihm kein anderes wirksames Mittel zur Verfügung steht, nicht aber wegen der Lust, handelt durchaus sittlich einwandfrei. Paludanus gebraucht einen Vergleich. Wer seinen Durst mit zwar schlechterem, aber weniger berauschendem Weine löschen könnte, aber es nicht tut, sondern einem wohlschmeckenderen, aber auch mehr berauschenden Trunke den Vorzug gibt, sündigt ebenfalls; zwar nicht ratione finis, wohl aber ratione medii incompetentis.

Ebensowenig als Durandus vermochte Paludanus seiner These allseitige Anerkennung zu verschaffen und so die Kontroverse zu beenden. Das ganze Mittelalter hindurch blieben die Meinungen geteilt. Wesentlich neue Argumente wurden nicht zutage gefördert.

Rainer von Pisa († 1348)[61]), Nikolaus de Plowe[62]), der Nürnberger Dominikaner Johannes Herolt († um 1468)[63]), Verfasser von wissenschaftlich-theoretischen Werken und von unmittelbar der Praxis auf der Kanzel und im Beichtstuhl dienenden Schriften folgen wie manche andere der strengen Meinung, daß der eheliche Beischlaf zur Fernhaltung der Unzucht von

[61]) In seiner 1333 begonnenen, alphabetisch geordneten, großen theolog. Summe, der Pantheologia, De matrimonio.

[62]) In seinem im Auftrage des Bischofs Stanislaus v. Posen, dessen Kaplan er war, zwischen 1427 und 1438 geschriebenen und für die Praxis berechneten Tractatus sacerdotalis de sacramentis. De sacramento matrimonii. De diffinitione matrimonii. . . . . Si vero coit causa fornicationis vitande in seipso, sc. ne ipse solus fornicetur, in hoc peccat venialiter, et hoc si non pulsatur a carne. Nam ex quo non potest procreare prolem nec propter eam procreandam coit nec compellitur ab uxore ad reddendum debitum, aliqua superfluitas est ibi; et ideo peccat, set venialiter.

[63]) In seinen aus d. J. 1418 stammenden Sermones de tempore. Sermo 25. Dominica II. post oct. Epiphaniæ. p. 144 col. 2. — Herolts Predigtbücher gehören unstreitig zu den verbreitetsten des ausgehenden Mittelalters.

der eigenen Person läßlich sündhaft sei[64]). Diese blieb, wie es scheint, überhaupt die herrschende Ansicht unter den Moralisten jener Zeit[65]). Aber auch der Lösungsversuch des Petrus de Palude fand, besonders Ende des fünfzehnten und Anfang des sechzehnten Jahrhunderts, Anklang, so z. B. in der interessanten Schrift des sächsischen Dominikaners Marcus von Weida von der „Wirdigkeit des ehelichen Ordenns"[66]), 1487 in deutscher Sprache zum unmittelbaren Gebrauch durch Eheleute verfaßt[67]), ferner in der Summa (Sylvestrina) des Sylvester Prierias († 1523)[68]) und in der 1515 vollendeten, als Gegenschrift zur Sylvestrina gedachten Summa Tabiena[69]), wenn auch in letzterer die Frage mehr offen gelassen wird.

Wie die Frühscholastik so wandte auch die spätere mittelalterliche Theologie ihre Aufmerksamkeit der Frage zu, wie der Ehegebrauch zu bewerten sei, der im Verlangen nach dem Geschlechtsgenuß seine Wurzeln hat, m. a. W. ob und in welchem Grade es sündhaft sei, aus Lust die Ehe zu vollziehen.

Hochangesehene Autoren des zwölften Jahrhunderts qualifizierten einen solchen Beischlaf, wie wir sahen, als

---

[64]) Eine im Clm. 13555 enthaltene Sammlung von Predigten, die 1472 zu Passau über die sieben Sakramente gehalten wurden, zeigt deutlichst, daß diese Lehre dem Volke tatsächlich vorgetragen wurde. S. bes. Sermo 68.

[65]) So wenigstens nach der zw. 1470 u. 1480 entstandenen Summa Angelica des Angelus de Clavasio v. Debitum n. 22.

[66]) S. Bl. 115^{r-v}. — Für die erste Hälfte des 15. Jahrh. s. Joh. Capreolus in IV. sent. d. 30 q. 1 ad. 3. Vgl. Baranowski 26.

[67]) Bl. 117^{r} bemerkt der Verfasser, daß es zwar nicht recht schicklich sei, über die Frage, wann die ehelichen Werke Sünde seien, in deutscher Sprache vor Jungfrauen zu handeln, „doch ist dysse regell ehlichen lewten vnd nicht iunckfrawen gemacht; derhalben sich nymantt In den nachgeschrieben stucken leichtlich erger. . ."

[68]) v. debitum conjugale n. 13 u. 14.

[69]) De matrimonio III n. 6.

schwer sündhaft. Indes nicht alle huldigten dieser Strenge. Seit dem Beginne der Hochscholastik wird sie kaum mehr vertreten. Es scheint Wilhelm von Auxerre derjenige gewesen zu sein, der in dieser Beziehung einen bestimmenden Einfluß ausgeübt hat. Den Beweis für die schwere Sündhaftigkeit des aus Lust erfolgenden coitus hatte man bisher in der Regel gewonnen aus der von Hieronymus übernommenen Sextussentenz: Omnis ardentior amator propriæ uxoris adulter est. Wilhelm maß[70]) ihr eine solche Beweiskraft nicht zu. Sein sittliches Werturteil über den concubitus, qui fit propter delectationem lautet: Er kann läßliche oder schwere Sünde sein. Läßlich sündhaft ist er, wenn er matrimonialiter geschieht, d. h. wenn die sexuelle Befriedigung sich vollkommen innerhalb der ehelichen Schranken hält, so daß jede ehebrecherische Gesinnung ausgeschaltet wird, m. a. W. wenn der Verkehr mit dem Gatten unterlassen würde, wenn er nicht der Gatte wäre. Das Lustmotiv ist in diesem Falle nicht schwer sündhaft, weil das letzte Ziel Gott bleibt. Hier hat, so setzt Wilhelm erklärend bei, der Satz Augustins Geltung: Die Gebrechlichkeit des Fleisches findet eine Stütze am Gute der Ehe, daß es nicht zum Falle in die Sünde kommt, nämlich in die Todsünde. Ist das Lustverlangen dagegen der Art, daß der Umstand des Verheiratetseins als gleichgültig erachtet wird, der Beischlaf mit der Frau gesucht würde, auch wenn sie nicht die Gattin wäre, m. a. W. entspringt das Lustmotiv einem ehebrecherischen Sinne, dann liegt Todsünde vor. Dies, aber auch nur dies kann und will nach Wilhelm die Sextussentenz besagen.

Diese Darlegung fand den Beifall fast der ganzen folgenden Zeit. Hugo von St. Cher wiederholt sie großenteils wörtlich[71]). Alexander von Ha-

[70]) Summa aurea lib. 4 De matr. Utrum bona mmi. excusent coit. conj. fol. 287 col. 4. Vgl. Gillmann, Zur Sakramentenlehre d. W. v. Aux. 40.

[71]) in IV. sent. d. 26: . . . . Ultimus modus semper est peccatum, set quandoque veniale quandoque mortale. quando fit matrimonia-

les[72]), Albert der Große[73]), Thomas von Aquin[74]), Bonaventura[75]), Petrus von Tarentaise[76]), Johannes von Freiburg[77]), Durandus[78]), Rainer von Pisa[79]), Thomas von Straßburg († 1357)[80]), Johannes Herolt[81]), Dionys der Kartäuser[82]), die Summa Angelica[83]), Passauer Predigten von 1472[84]), Marcus von Weida[85]), sie alle

liter, i. e. quando uir delectari uult in uxorem et aliter nullo modo uellet nisi esset uxor, talis actus siue talis concubitus est uenialis, quando non preponitur deo uel coequatur. et de tali proprie loquitur aug., quando dixit: infirmitas carnis excipitur per bona matrimonii, ne cadat in foueam peccati, sc. mortalis, quia nisi esset matrimonium, esset mortalis ille concubitus, qui modo est venialis. quando uero ille non fit matrimonialiter, i. e. quando uir ita appetit delectari in uxore, quod etiam faceret et si non esset uxor, mortalis est. et de tali dicitur in quadam glo. super leui.: adulter est proprii uxoris amator ardencior. Cod. Lips. fol. 263 col. 2 f.

[72]) Summa p. 3 q. 35 m. 8, p. 2 q. 166 m. 1 ad 3.

[73]) in IV. sent. d. 31 a. 21 Resp. Lauer 351.

[74]) in IV. sent. d. 31 q. 2 a. 3 Resp. Suppl. q. 49 a. 6 Resp. Vgl. Comm. in 1 Cor. 7 lect. 1.

[75]) in IV. sent. d. 31 a. 2 q. 3.

[76]) in IV. sent. d. 31. q. 3 a. 2 Resp. ad prim. quæst.

[77]) Summa confessorum lib. 4 tit. 2 De mmo. q. 37.

[78]) in IV. sent. d. 31 q. 4 Resp.

[79]) Pantheol. De matrimonio.

[80]) in IV. sent. d. 31 a. 4 concl. — Thomas war vor seiner Bestellung zum General der Augustiner i. J. 1345 Professor d. Theologie in Straßburg und Paris und verfaßte als solcher seinen durch Prägnanz und Klarheit ausgezeichneten Sentenzenkommentar. S. Paulus, Gesch. d. Ablasses I 372.

[81]) Sermo 25. Domin. II. post. Ep. Op. cit. p. 144 col. 2.

[82]) in IV. sent. d. 31 q. un. Summa fid. orthod. 4 a 162, 4.

[83]) v. debitum n. 23.

[84]) Clm. 13355 Sermo 19 (geg. Schluß): . . . . quando alter conjugum trahitur concupiscentia carnis, tunc si talis concupiscentia manet infra limites matrimonii, Ita quod nullus accedet ad eam,

machen sich diese Unterscheidung zu eigen und urteilen wie Wilhelm von Auxerre. Nach der Angabe des hl. Thomas[86]), des hl. Bonaventura[87]), des Durandus[88]) u. a. wurde zwar von „gewisser Seite" das Lustmotiv für den Fall, daß es Hauptmotiv des ehelichen Aktes ist (quando libido principaliter ad actum conjugalem movet), für schwere und nur, wenn es bloßes Nebenmotiv ist (quando ex latere a. a. c. m.), für läßliche Sünde angesehen. Allein diese Unterscheidung setzte sich nicht durch. Es fand ja der aristotelische Grundsatz Anerkennung, daß die Lust an einer guten Handlung gut und nur die Lust an einer schlechten verwerflich ist. Der eheliche Akt ist aber in sich nicht schlecht. Also kann auch die Lust an ihm nicht schlecht sein und wohl ebensowenig das Verlangen nach der Lust[89]). Jedenfalls ist es nicht Todsünde. Warum aber läßliche Sünde?

Ein peccatum veniale mußten ohne weiteres alle jene annehmen, welche die Lehre vertraten, daß der Ehegebrauch nur dann völlig versittlicht ist, wenn er ein auf ihn sich beziehendes bonum matrimonii, nämlich das bonum prolis oder das bonum fidei zum (subjektiven)

---

nisi esset uxor sua, tunc est . . . . peccatum veniale, quia hoc facit, ut non incidat in adulterium. . . Sermo 69: . . . . fit actus ille ab ambobus solum propter delectationem, tunc est luxuria et est semper ambobus peccatum. . . . . Vgl. auch Geiler von Kaysersberg († 1510), Postille 3. T. Predigt auf den 2. Sonntag nach Pfingsten, fol. 47r; Narrenschiff, Von Ehenarren oder Ehebruchnarren. Die sechst Schell. Fol. 124r.

[85]) Bl. 118r. — Vgl. auch Wendelin Steinbach († 1519) in seinem Supplementum zu Gabriel Biels Sentenzenkommentar in IV. d. 31 q. un. ad a. 2 concl. 5. — Franz Mayron, einem hervorragenden Schüler des Duns Scotus, († 1327) scheint Tob. 6 den todsündlichen Charakter des Ehevollzugs propter extingendam libidinem zu beweisen. in IV. sent. d. 26. — [86]) Suppl. q. 49 a. 5 Resp.

[87]) in IV. sent. d. 31 a. 2 q. 3.

[88]) in IV. sent. d. 31 q. 4 Resp.

[89]) S. Thomas v. A. in IV. sent. d. 31 q. 2 a. 3 Resp. Suppl. q. 49 a. 6 Resp. Durandus a. a. O. Dionys. d. K. in IV. sent. d. 31 q. un.

Ziele hat. Denn wer wegen der Lust die Ehe vollzieht, intendiert, wenigstens ausdrücklich, kein derartiges Gut. Aber auch abgesehen von dieser Anschauung konnte man zur Annahme einer läßlichen Sünde gelangen, nämlich dann, wenn man die sittliche Zulässigkeit eines Handelns aus Lust überhaupt bestritt. Das war aber im Mittelalter in der Regel der Fall. Es mag ein solcher Standpunkt auffallen, hatte doch das aristotelische Prinzip Anerkennung gefunden: Die Lust an einer guten Handlung ist gut. Folgt daraus nicht, daß es sittlich erlaubt ist, eine derartige Lust anzustreben? Die Mehrheit der mittelalterlichen Theologen zog diesen Schluß nicht. Im Gegenteil. Man dachte so: Die Lust ist nicht der Zweck einer Handlung, sondern nur das Mittel zur sicheren Vollbringung der Handlung. Wer aus Lust eine Handlung vollbringt, der macht die Lust, die ihrer Natur nach nur Mittel ist, zum Zwecke der Handlung. Das aber entspricht nicht der rechten Ordnung. Gilt dies von der Lust überhaupt, dann um so mehr von der Geschlechtslust.

Durandus[90]) hat, soweit wir sehen, am klarsten diesen Gedankengang entwickelt. Eine Handlung, so sagt er, wegen der damit verbundenen Lust vollbringen, ist ein Mißbrauch. Denn die Lust ist der Handlung wegen gegeben, nicht die Handlung wegen der Lust. Jeder Mißbrauch ist aber wenigstens läßliche Sünde. Darum ist auch der eheliche Umgang wegen der Fleischeslust wenigstens läßliche Sünde. Nach Paludanus[91]) ist auch das Essen und Trinken aus Lust läßliche Sünde.

[90]) in IV. sent. d. 31 q. 4 Resp. . . . . abusus rei non est sine peccato saltem veniali. Sed querendum actum propter delectationem coniunctam actui est abusus, cum delectatio sit propter actum et non actus propter delectationem. ergo est ibi peccatum saltem veniale. De mortali autem non video, quod sit ibi, cum non contrarietur alicui præcepto, quod ordinet nos in deum vel in proximum.

[91]) in IV. sent. d. 31 q. 3 dort, wo er darlegt, daß der eheliche Akt in 6 Fällen läßliche Sünde ist. Die genannte Anschauung setzt auch seine S. 135 f. angeführte Darlegung voraus. Vgl. auch Thomas, Suppl. q. 49 a. 6 contra 2.

Auf den Unterschied zwischen einem Ehegebrauch ob delectationem und einem solchen ob s o l a m delectationem, wie ihn die heutige Moraltheologie kennt, wurde das Mittelalter noch nicht aufmerksam.

Wenn auch die Hoch- und Spätscholastik den concubitus libidinis oder delectationis causa innerhalb der Schranken der Ehe als läßlich sündhaft qualifiziert, so leugnet sie damit nicht, daß allenfalls auch Todsünde unterlaufen kann. Sie ist sich bewußt, daß das Streben nach der Geschlechtslust die Grenzen der Mäßigkeit zu überschreiten vermag. In diesem Falle kann es nach ihr unter Umständen selbst todsündlichen Charakter annehmen. Die meisten Schriftsteller gehen freilich auf diesen Gegenstand nicht ein. Aber doch der eine und andere. Vor allem sind es Männer, die für die Praxis schrieben oder in der Praxis standen. So der gefeiertste Prediger des dreizehnten Jahrhunderts, B e r t h o l d v o n R e g e n s b u r g († 1272)[92]). Die um 1300 erfolgte deutsche Bearbeitung der Summa des Johannes von Freiburg von einem Dominikaner namens B e r t h o l d[93]) bezeichnet den Gebrauch von Stimulantia zwecks besserer Hingabe an die Fleischeslust als hurerisch und schwer sündhaft[94]). Ebenso J o h a n n e s H e r o l t in

[92]) Göbel 358 ff.

[93]) Vgl. Geiger O., Studien über Bruder Berthold. Sein Leben und seine deutschen Werke. 1920. Paulus, Gesch. d. Ablasses I 331.

[94]) Summa Johannis Deutsch, Von den eelichen wercken, wenn die sünd seyen vnd wenn nit . . . . . Zu dem vierdem mal werden eeliche werck getan von den eelichen leuten mit überigem wollust, darzu sy kein not noch kein menschliche kranckheyt der natur anfichtet noch darzu zwingt, sunder rechte vnkewsche bohsheyt vnd begeren, die werck vil ze tun, vnnd sich darzu reyczet mit greiffen schämlich vnd mit essen heysser speys vnd starcke tranck trincken vnd das alles tund auff das, daß sy die werck offt vnd dick vnd vil mügen tun, vnnd die heyssent mer hurer denn eelich leut vnd tund todsünd. Fol. 89r. — Die gegenseitige geschlechtliche Anreizung und der Gebrauch von Mitteln dazu, der schon von Huguccio hervorgehoben und als schwer sündhaft bezeichnet worden

seinem Predigtwerk[95]). Bernhardin von Siena, der berühmte Franziskanerprediger aus dem fünfzehnten Jahrhundert († 1444) dringt in seinem für den 3. Fastensonntag bestimmten Sermo (18)[96]) über die Ehe u. a. stark auch auf Mäßigung in den ehelichen Werken. Allzu häufiger Gebrauch ist sündhaft, unter Umständen wird er zur Unzucht, nämlich dann, wenn die Ehegatten sich körperlich schwächen und eine Zeugung unmöglich machen, die Entwicklung der Leibesfrucht oder die Geburt gefährden. Thomas von Straßburg bemerkt[97]) zu dem Urteil, das nach seiner Angabe gewöhnlich über den coitus voluptatis causa gefällt wird, nämlich daß er läßliche Sünde sei: Dies trifft nicht immer zu. Durch ein Übermaß im Ehegebrauch kürzen sich die Gatten manchmal ihr Leben beträchtlich ab und verwüsten ihre körperliche Kraft so weit, daß Lähmung, Epilepsie und Aussatz als Folge sich einstellen. Ein solches Tun kann nicht von Todsünde freigesprochen werden.

War auch die These, daß der usus matrimonii delectationis oder libidinis causa läßliche Sünde ist, in der mittelalterlichen Theologie sententia communissima, so fehlte es doch nicht ganz an Versuchen, einen derartigen

---

ist, wird in der mittelalterlichen Literatur öfter der sittlichen Beurteilung unterzogen, aber nicht immer als schwer sündhaft angesehen. S. Johannes v. Freiburg, Summa conf. lib. 4 tit. 2 De matrim. q. 37, Summa Astensis lib. 8 tit 9 a. 2, Summa Angelica v. Debitum n. 23. Marcus v. Weida Bl. 173v.

[95]) Sermo 25. Domin. II. p. oct. Epiph. . . . Quinto committitur actus matrimonialis, qui dicitur impetuosus, et est ille actus, qui ex sola libidine proveniens metas honestas et rationis transcendit, quod fit primo ratione faciendi libidinem per meretricias blanditias aut causa explendæ libidinis, ut cum quis utitur calidis et incentivis, ut potentior fiat in actus, vel cum conatur facere, ut multum appetat, tunc credo eum mortaliter peccare. 32 q. 4 origo (c. 3). Op. cit. p. 145 col. 1. — [96]) Tertia pars principalis. Quomodo matrimonium debet esse in carne honorata. Opp. tom. III. p. 222 col. 2. — [97]) in IV. sent. d. 31 a. 4 concl.

Ehevollzug selbst als völlig sündelos hinzustellen. Einige Autoren weisen gelegentlich darauf hin. Am ausführlichsten spricht davon vielleicht Richard von Mediavilla[98]). Nach dessen Angabe wurden die gewöhnlich für die Sündhaftigkeit des aus Lust erfolgenden ehelichen Aktes vorgebrachten Argumente von „gewisser Seite" als nicht stichhaltig abgelehnt. So vor allen das aus Augustin genommene: conjugalis concubitus concupiscentiæ satiandæ causa . . . venialem habet culpam. Mäßigen Geschlechtsgenuß erstreben (velle moderate delectari) und sich darin sättigen (satiare concupiscentiam) sind zwei verschiedene Dinge. Das letztere ist läßlich sündhaft, das erstere ist k e i n e Sünde. Der Satz des Kirchenvaters kann außerdem noch anders verstanden werden. Culpa bedeutet hier nicht eigentliche Sündenschuld, sondern vitium, d. h. eine gewisse Unordnung in der ursprünglich unverderbten Natur (quædam declinatio a prima rectitudine naturæ), die nicht immer eigentliche Sünde ist. Augustin heißt sie venialis, insoferne sie Gott wegen des Ehesakramentes nicht zur eigentlichen Sündenschuld anrechnet.

Die Erlaubtheit des coitus voluptatis causa in der Ehe ergab sich für diese Richtung positiv aus der veränderten Stellung, die sie zum Handeln aus Lust einnahm. Sie sieht nämlich darin keinen sittlichen Makel. Wer Speise zu sich nimmt, weil es ihm schmeckt, sündigt nach ihr nicht. Darum sündigt auch derjenige nicht, der wegen der Geschlechtslust den ehelichen Akt vornimmt. Die Lust an einer sittlich guten Handlung ist keineswegs Sünde. Die leibliche Lust ist an sich nichts Schlechtes. Sonst könnte es ja keine Tugend geben, die für die Einhaltung des rechten Maßes bei ihrem Genusse sorgt. Die Tugend der Mäßigung hat gerade die Aufgabe, das Streben nach dem, was dem Gefühl- und Geschmacksinn angenehm erscheint, in den richtigen Grenzen zu halten[99]).

[98]) in IV. sent. d. 31, 3 q. 2.

[99]) Vgl. auch Lechner 394. — Dionys d. K. weist in IV. sent. d. 31 q. un. auf diese Darlegungen Richards wiederum hin.

Ein weiterer Zeuge für das Bestehen einer Auffassung, nach der es ohne Sünde ist, die Ehe wegen der Lust zu vollziehen, dürfte die Summa Astensis[100]) sein. Möglicherweise hat sie aber bei ihren diesbezüglichen Bemerkungen mehr den coitus vitandæ fornicationis causa im Auge. Bernhardin von Siena spricht[101]) aber unzweideutig aus, daß nach der Lehre der doctores der eheliche Umgang, zu dem lediglich der Geschlechtsgenuß das Motiv bildet, nicht immer Sünde sei. Vielleicht denkt er aber bei dem Wort Sünde an die Todsünde.

---

[100]) Lib. 8 tit. 9 De bonis matrimonii a. 2. Sie bemerkt: Veranlaßt zum Ehegebrauch die libido, aber so, daß er sich innerhalb der Schranken der Ehe hält, est peccatum veniale secundum opinionem communiorem, licet quidam dicunt, quod ibi nullum sit peccatum.

[101]) Predigt auf d. 3. Fastensonntag. Sermo 18. Tertia pars principalis. Quomodo matrimonium debet esse in carne honorata. . . . . sed pone, quod maritus utitur cum uxore solum propter delectationem vel principaliter propter delectationem, sed habet istum respectum, quod potens uti cum alia non vellet. . . . . An capiendo tantum delectationem peccet: ad hoc Doctores dicunt, quod potest intervenire peccatum, sed non semper. Opp. tom. III. p. 222 col. 2.

2. Teil

Die Beurteilung des Ehevollzugs in gewissen Fällen

§ 10

Der Ehevollzug während der Schwangerschaft, der Menses, zu heiligen Zeiten usw.

1. Die Frühscholastik machte sich anscheinend nicht allzu viele Gedanken über die besondere sittliche Qualität des ehelichen Umgangs mit einer geseg-neten Frau. In der einschlägigen Literatur finden wir dieses Thema seltener berührt. Am öftesten bei den Kanonisten jener Zeit. So nimmt z. B. Rufin[1]) Bezug auf einschlägige kirchliche Bestimmungen, wie wir sie im frühen Mittelalter kennen gelernt haben, nämlich daß der eheliche Umgang von der Zeit der sicheren Schwangerschaft bis nach der Reinigung zu unterlassen ist. Er sieht darin aber keine eigentliche Vorschrift, sondern nur einen Rat. Ein Gleiches gilt von Huguccio[2])

[1]) Z. c. 4 C. 33 q. 4 v. 'ratio conceptus'. Singer 504. — Vgl. die Dekretglossen des Cod. Stuttgart. hist. f. 419 z. c. 4 D. 5 v.'ablactetur'. Gillmann, A. f. k. K. R. 107 (1927), 246 f.

[2]) Z. c. Si causa (4) C. 33 q. 4 v. 'ratio conceptus': i. e. a tempore conceptionis et presertim a tempore motus debet uir cessare ab uxore usque ad tempus purificationis. in hoc enim uiri debent imitari pecudes, ut, ex quo uxores sunt grauide, non opprimant eas et emittere abortiuum conpellant ut XXXII Q. IIII origo, nec tempore postea debent maribus facere copiam sui ut XXXII Q. VII non solum . . . . . v. 'iuxta legem': . . . secundum legem canonicam a tempore conceptionis usque ad tempus purificationis non debet uir accedere ad uxorem ut in preallegatis capitulis . . . . uel iuxta legem moysi. In lege enim mandabatur, quod quamdiu femina

und der Dekretglosse[3]). Eine solche Beurteilung mag überraschen, namentlich bei Huguccio, der sonst gerne zum Rigorismus neigt. Allein an eine völlige Sündelosigkeit denken sie sicherlich nicht. Die Nichtbefolgung jenes Rates bedeutet ihnen zweifellos eine läßliche Sünde. In der Hochscholastik bringen die Schriftsteller über den Ehegebrauch während der Schwangerschaft regelmäßig kurze Ausführungen. Fast allen gilt die Enthaltsamkeit während dieser Zeit nicht bloß als Ideal, sondern bis zu einem gewissen Grade als Pflicht.

---

esset grauida uir ad eam non accederet et femina que pareret masculum ab ingressu templi XL diebus, que feminam LXXX diebus abstineret. ex hoc uidetur, quod cohitus tempore conceptus et partus sit prohibitus ut XXXII Q. IIII Origo et Q. VII non solum et di. V ad eius, alias nullum esset argumentum de lege, ubi talia prohibebantur. ad hoc dico, quod sicut tunc multa permittebantur, que nunc non permittuntur, sicut tunc multa prohibebantur, que nunc non prohibentur ut colligere ligna et facere huiusmodi seruilia opera in sabbato, sic potest esse, quod talis coitus nunc non sit prohibitus . . ergo capitula, que dicunt talem coitum prohiberi, intelligantur de consilio. set quid de menstruata? numquid aliquo tempore licet accedere ad eam? credo, quod non, quia tunc prohibebatur et nunc prohibetur et sicut tunc constitutum fuit, sic et hodie durat. et tunc morte tractabatur accedens ad eam ut di. V ad eius. Vnde credo, quod tale peccatum reppellat a promotione. pro ueniali peccato nullus repellitur a promotione. ergo sine mortali peccato nullus potest eam, sc. menstruatam cognoscere exigendo. nam reddendo non credo eum peccare . . . . quidam tamen idem dicunt de menstruata, quod dixi de pregnante, que est in partu. Clm. fol. 263 col. 4. S. auch z. c. 5 § 2 C. 32 q. 4 v. 'venter intumuerit'. Clm. fol. 254 col. 2. Gillmann, A. f. k. K. R. 107 (1927), 247[1].

[3]) Z. c. 4 C. 33 q. 4 v. 'conceptus': Ex quo sc. partus incipit moveri. hoc etiam consilium est secundum nos, sicut etiam de menstruata . . . licet H(uguccio) contradicit. Vgl. z. c. 5 C. 32 q. 4 v. 'pecudes'.

Mit besonderem Interesse mag man lesen, was Wilhelm von Auvergne († 1249)[4]) zu diesem Gegenstande schreibt. Sarazenische und zum Teil auch jüdische Gelehrte erörterten, so führt er aus[5]), die Frage, ob während der ganzen Zeit der Gravidität und Reinigung die Pflicht zur Enthaltsamkeit bestehe. Sie meinten, eine solche Verpflichtung könne niemand auferlegt werden. Sie sei zu schwer. Da würde äußerst wenig Zeit zu geschlechtlicher Betätigung übrig bleiben. Mit der schwangeren und noch in der Reinigung stehenden Frau dürfe allerdings kein Verkehr stattfinden. Einmal schon, weil ein solcher Umgang der Zeugung nicht dienen könne, sodann weil er mit großer Gefahr für die Nachkommenschaft verbunden sei. Aber ein Ausweg eröffne sich im System der Vielweiberei. Die Polygamie finde gerade hierin ihre Rechtfertigung. Demgegenüber betonte Wilhelm entschieden die Pflicht zur Enthaltsamkeit während der Schwangerschaft unter Ausschluß der Vielweiberei. Der Mensch muß nach ihm die Fleischeslust zügeln. Er leugnet nicht, daß große Schwierigkeiten damit verbunden sein können, daß oft große Gefahren drohen, solange im Menschen die Begierlichkeit schlummert. Doch die Gatten hätten ja an der Ehe einen starken Schutzwall. Gott gewähre ihnen sicher die hinreichende Gnade, um im Kampfe gegen die Versuchung siegreich zu bleiben[6]). Außerdem habe die Enthaltsamkeit des

[4]) Er wurde nach längerer Lehrtätigkeit 1228 zum Bischof von Paris ernannt. Sein Werk über die Sakramente hat er nach 1215 verfaßt. Vgl. Paulus, Geschichte d. Abl. I 236. Teetaert, La confession aux laïques 291[5]. — [5]) De sacramento matrimonii c. 9, I 526.

[6]) Dieselben Gedanken enthält auch die Sakramentenlehre des Clm. 22233, De uxore sterili. . . . . Item dicunt pagani, quod, cum mulier inpregnata concipere non possit et, si in menstruis concipit, periclitetur fructus multis modis et vir tamdiu continere non possit aut nollit, generare possit in aliis, sicut seminato uno agro seminandus (!) est in alio. dicimus, quod licet inmineat periculum mariti-(bu)s et feminis, quamdiu fuerit in eis concupiscentia, tamen frenanda est propter bona matrimonii cum adjutorio gracie dei. Fol. 67 col. 4.

Mannes die günstigsten Folgen für die spätere Nachkommenschaft. Proles nascitur uberior, robustior et modis omnibus laudabilior; ipsa enim frequentia huius modi seminationis semen humanæ generationis diminuit.

Im übrigen geht das Urteil der scholastischen Theologie über den Ehegebrauch während der Schwangerschaft dahin, daß er an sich (für den fordernden Teil) läßlich sündhaft ist, zur schweren Sünde aber dann wird, wenn daraus eine Gefahr für die Leibesfrucht folgt[7]). Für die absolute Verwerflichkeit, d. h. für schwere Sündhaftigkeit in jedem Falle entschied sie sich nicht, da sie den Zweck der Ehe nicht bloß in der Fortpflanzung, sondern sekundär auch in der Zügelung des Geschlechts-

[7]) S. Alexander v. Hales, Summa theol. p. 2 q. 166 m. 2 ad 5. Petrus v. Tarentaise in IV. sent. d. 32 q. un. a. 3 ad 2. q ıest. Resp. Johannes v. Freiburg, Summa confessorum lib. 4 tit. 2 De mmo. q. 4. Summa Johannis Deutsch fol. 91r. Richard von Mediavilla in IV. sent. d. 32, 3 q. 2. (Nach Lechner 396 hält R. den ehelichen Umgang z. Z. der Schwangerschaft für erlaubt, vorausgesetzt, daß keine Gefahr eines abortus besteht. Allein im Corpus articuli der zitierten Stelle heißt es, daß im genannten Falle das debitum ohne s c h w e r e Sünde gefordert werden könne. Würde R. ihn für erlaubt gehalten haben, dann hätte er wohl geschrieben: ohne Sünde. Das nämliche wäre übrigens v. Petrus v. Tarentaise zu sagen.) Paludanus in IV. sent. d. 32 q. 1 ad 3. Rainer v. Pisa, Pantheol. De matrimonio. Dionys d. K. in IV. sent. d. 32 q. un. Summa Sylvestrina v. debitum conj. n. 8. Diese nimmt selbst im Falle eines abortus noch läßliche Sünde an, wenn nur die Leibesfrucht noch nicht beseelt ist. — Die mittelalterlichen Prediger tragen die gleiche Lehre vor. Vgl. z. B. Berthold von Regensburg. Predigt v. d. Ehe: So die Frauen mit ihren Kindern gehen und schwanger sind, sollt ihr euch gar mit Fleiß hüten. Ich sage nicht, daß diese Zeit jegliche eine Todsünde sei, du magst aber die Zeit sehen, du nähmest es für hundert Mark, daß du es vermieden hättest. Göbel 354. Herolt, Sermo 25. Op. cit. p. 146 col. 1. Bernhardin v. Siena, Dominica III. in Quadrag. Sermo 18. Opp. tom. III. p. 220 col. 1.

triebes sah[8]). Dem Hinweis mancher Väter, wie z. B. des hl. Hieronymus auf das Beispiel der Tiere, die nach der Begattung keine Geschlechtsverbindung mehr suchen, billigen nicht alle Beweiskraft zu[9]). Die Natur der Tiere und des Menschen sei in diesem Punkte nicht gleich. Der Geschlechtstrieb rege sich bei der Frau gerade während der Gravidität besonders stark, so daß die Ehe als Heilmittel für die Konkupiszenz in dieser Zeit — wenigstens für die Frau — erst recht ihre Bedeutung habe[10]). Nur dann werde der Ehegebrauch völlig unsittlich, wenn durch ihn die Leibesfrucht zu Schaden kommt. Denn der primäre Zweck der Ehe bleibt die Erzielung von Kindern und der sekundäre darf nicht auf Kosten des primären angestrebt werden[11]). Eine Gefahr für die Leibesfrucht ergibt sich am leichtesten in der ersten Zeit nach der

[8]) So die Mehrzahl der in vorhergehender Anm. aufgeführten Autoren a. a. O. S. auch Bonaventura in IV. sent. d. 32 a. 3 q. 1.

[9]) S. z. B. Albertus M. in IV. sent. d. 31 a. 22 ad 3., Dionys d. K. in IV. sent. d. 32 q. un. Letzterer hebt hervor, daß bei den Tieren die geschlechtliche Vereinigung nur der Fortpflanzung dient, nicht aber wie beim Menschen als Heilmittel. — Einige begründen ihre Mahnung zur Enthaltsamkeit während der Schwangerschaft allerdings immer noch mit dem Beispiel der Tiere, so Paludanus a. a. O., Antonin v. Florenz († 1459), Summa theol. p. 3 tit. 1 c. 20 § 4, Bernhardin a. a. O., Marcus v. Weida Bl. 125v.

[10]) S. bes. Albertus M. in IV. sent. d. 31 a. 22, 1.: Matrimonium est ad medicinam, ut jam habitum est: sed medicina maxime est necessaria tempore maxime infirmitatis: ergo matrimonium tempore maximæ concupiscentiæ: sed hoc est tempore imprægnationis, ut dicunt Philosophi: ergo tunc maxime debet ei reddi debitum. Dicunt enim Philosophi, quod tunc embrya incipiunt tangere nervos, et titillando excitant concupiscentiam: et ideo fœmina numquam tantum desiderat coitum, sicut quando est imprægnata. . . . S. ferner Richard v. Mediavilla in IV. sent. d. 32, 3 q. 2, Paludanus in IV. d. 32 q. 1 a. 3, Dionys in IV. sent. d. 32 q. un.

[11]) S. z. B. Johannes v. Freiburg, Summa conf. lib. 4 tit. 2 De mmo. q. 44; Richard v. Mediavilla a. a. O.; Summa Astensis lib. 8 tit. 10 a. 4 q. 3; Herolt, Sermo 25. Op. cit. p. 146 col. 1.

Empfängnis und einige Zeit vor der Niederkunft[12]). Die medizinische Autorität war in diesem Punkte für das Mittelalter (übrigens auch noch nachher) der Araber Avicenna († 1037). Nach diesem bewirkt die Geschlechtslust beim coitus, wenigstens in den ersten vier Monaten, daß die Gebärmutter sich öffnet und so ein Abgang eintritt[13]).

Daß der eheliche Beischlaf mit der schwangeren Frau, auch soweit er für das Kind im Mutterleib unschädlich ist, wenigstens für läßliche Sünde angesehen wurde, wird nicht wundernehmen, da ja die überwiegende Zahl der Moralisten jener Zeit daran festhielt, daß nur der coitus prolis causa völlig einwandfrei sei. Der Verkehr zur Zeit der Schwangerschaft kann aber nie dieses Motiv haben. Indes dürfte darin nicht der einzige Grund zu sehen sein. Denn auch Autoren, die selbst den coitus vitandæ fornicationis causa von aller Sünde freisprechen, wie Alexander von Hales, Petrus de Palude — dieser freilich mit einer gewissen Einschränkung — halten den Verkehr mit einer Frau, die gesegneten Leibes ist, für läßliche Sünde[14]). Es muß darum derselbe überhaupt als ungehörig gegolten haben.

2. Das Urteil der mittelalterlichen Moraltheologie über den Ehevollzug zur Zeit des monatlichen Unwohlseins der Frau lautet in der Regel äußerst streng. Ihre allermeisten Vertreter erblicken darin — wenigstens im Kern der Sache, auf die reiche Kasuistik, die sich öfter daran knüpft, soll nicht eingegangen sein —

[12]) S. z. B. Antonin v. Florenz, Summa theol. p. 3 tit. 1 c. 20 § 4; Summa Sylvestrina v. debitum conj. n. 8; Summa Tabiena De matrimonio III n. 6, 3.

[13]) Albertus M. in IV. sent. d. 31 a. 22 Sol. . . . dicit Avicenna in libro suo de Naturalibus, quod motus matricis causatur ex delectatione in coitu propter quod etiam Pythagoras opinatus est matricem esse animal: motus autem et delectatio simul faciunt matricis dilatationem et apertionem: et tunc frequenter effunduntur semina et embrya concepta.

[14]) S. an den Anm. 7 zitierten Stellen. Dazu ob. S. 129. 135 f.

eine schwere Sünde[15]). Im Volksunterricht wurde, wie die Predigten des Bruders Berthold von Regensburg beweisen[16]), mitunter eindringlich davor gewarnt.

Huguccio folgert den todsündlichen Charakter daraus, daß im Alten Bunde die Todesstrafe darauf gesetzt war und — nach seiner Anschauung — dieses crimen ein Weihehindernis bildet. Wäre eine solche Handlung nur läßliche Sünde, so würde man deswegen nicht

---

[15]) S. Huguccio in Anm. 2. u. 17. Ferner d. Erlanger Quæstiones fol. 79 col. 2: si uir uel uxor in temporibus exceptis (dazu wird auch die Zeit der Menses gerechnet) petant debitum, peccant mortaliter. Hugo v. St. Cher in IV. sent. d. 32 De muliere menstruata: . . . qui uero scienter tunc exigit peccat mortaliter. Cod. Lips. fol. 271 col. 2. Bonaventura in IV. sent. d. 32 a. 3 q. 1. Thomas v. Aquin in IV. sent. d. 32 q. 1 a. 2 Sol. 2. Petrus v. Tarentaise in IV. sent. d. 32 q. un. a. 3 ad 3. quæst. Resp. Johannes v. Freiburg, Summa conf. lib. 4 tit. 2 De mmo. q. 46. Thomas v. Straßburg in IV. sent. d. 32 a. 1 ad 5. Nach dem letztgen. ist es allgemeine Lehre, daß der Gatte, der zur Zeit der Menses das debitum fordert, schwer sündigt.

[16]) In seiner Predigt von der Ehe heißt es: Die vierte Zeit ist eine Zeit, davon der allmächtige Gott gar gräulich redet, das ist, so die Frauen krank sind. Da sollt ihr euch gar wohl hüten, daß ihr das Maß nicht mit ihnen brechet die selbe ganze Zeit. Und wäre es halt, daß ihr vier Wochen wäret aus gewesen, ich spreche mehr: wäret ihr sogar zwei Jahre von ihnen gewesen, ihr solltet euch wohl hüten, ihrer zu begehren. . . . . Nun seid ihr doch schöne Leute und ehrbare Leute, und seht wohl, daß ein stinkender Jude, der uns anböckset, der selben Zeit gar wohl schonet und mit gar großem Fleiße. Wann die Jüdin einen Knopf macht an ein Leilachen, und hängt das an ihr Bette, alle die Weile der Jude den Knopf da sieht hängen, alle die Weile flieht der Jude das Bett wie den Teufel. Darum sollt ihr der selben Zeit gar wohl schonen und hüten. . . . . Alle Kinder, die in den Zeiten empfangen werden, an denen wirst du keine Freude erleben. Denn es wird entweder behaftet mit dem Teufel, oder es wird aussätzig, oder es bekommt die fallende Sucht, oder es wird höckericht oder blind oder krumm oder stumm oder blödsinnig, oder es bekommt einen Kopf wie ein Schlegel. Göbel 354 f.

vom Empfange der Weihen ausgeschlossen sein[17]). Auch andere Schriftsteller sehen in der atl. Strafbestimmung einen Beweis für die schwere Sündhaftigkeit. In der Regel aber wird zur Begründung der sittlichen Verwerflichkeit auf die höchst verderblichen Folgen eines solchen Ehegebrauchs für die daraus hervorgehende Nachkommenschaft hingewiesen. Es hielt nämlich auch das Mittelalter noch durchweg an dem Glauben fest, daß die im Umgange mit einer menstruierenden Frau erzeugten Kinder aussätzig oder mißgestaltet oder mit sonstigen Gebresten behaftet zur Welt kommen[18]).

Indes fehlte es trotzdem nicht an Versuchen, zu einem milderen Urteil zu gelangen. Schon Huguccio berichtet, daß „manche" weder das Verlangen noch das Leisten des debitum zur Zeit der Menstruation für eine schwere Sünde halten und daß sie das in c. 4 D. 5 enthaltene Verbot des Umgangs mit einer Frau zur genannten Zeit lediglich als ein Abraten verstehen[19]). Die Dekretglosse erwähnt das Gleiche[20]). Ja, sie macht sich sogar selbst diesen Standpunkt zu eigen[21]) im be-

[17]) Z. c. Ad eius (4) D. 5 v. 'si quis vir ad menstruam mulierem': peccat ergo mortaliter uir, si tunc sciens exigit ab ea debitum; nam pro ueniale nullus repellitur a promotione . . . . . mulier ergo paciens menstrua, si uir exigit debitum, reuelet ei hoc . . . . sic ergo in tali casu exigere est mortale peccatum. . . Clm. fol. 5 col. 3. Cod. Bamb. fol. 6 col. 2. S. ferner Anm. 2.

[18]) S. Anm. 16, ferner Rufin z. D. 5 Singer 16. Er weist auf die diesbezüglichen ob. S. 75[13] zitierten Ausführungen des Jul. Solinus hin.

[19]) Z. c. Ad eius (4) D. 5 v. 'si quis vir ad m. m.': . . . quidam uero dicunt, quod nec exigere nec reddere est peccatum mortale. et quod hic uidetur prohiberi, dicunt esse intelligendum de consilio . . . . . si obiciatur, quod olim morte punita nunc a promotione repellunt, dicunt debere intelligi de mortalibus, que perpetuam habent prohibitionem. Clm. fol. 5 col. 3. Cod. Bamb. fol. 6 col. 2.

[20]) Z. c. 4 D. 5 v. 'prohibentur': i. e. sub forma prohibitionis dissuadentur, sic exponunt quidam. — [21]) Z. c. 4 (Si causa) C. 33 q. 4 v. 'conceptus'. S. Anm. 3. Vgl. Anm. 2.

wußten Gegensatz zu Huguccio, wie sie ausdrücklich hervorhebt. Und Wilhelm von Rennes, der die Raimundsche Summa de Pœnitentia bald nach ihrem Erscheinen glossierte (1241)[22], weist wiederum auf eine von manchen vertretene mildere Meinung hin, wonach der in Rede stehende Ehegebrauch nur läßlich sündhaft sei. Er selbst hält die strengere für die richtigere, da sie mit den Aussprüchen der Väter besser im Einklang stehe. Er verwirft aber die mildere nicht vollständig, sondern gibt sogar für die Beichtstuhlpraxis die Anweisung, man solle einem Ehemann, der zur Zeit der menses nicht auf den ehelichen Umgang verzichten will, die Absolution nicht sofort verweigern, wenn ihm auch die Enthaltsamkeit nachdrücklich eingeschärft werden müsse[23].

Gefallen an der milderen Ansicht findet Petrus de Palude[24]. Ein Ehevollzug zur Zeit der Regeln erscheint ihm deshalb nur als läßlich sündhaft, weil ja auch der Beischlaf mit einer aussätzigen Frau — die Theologen jener Zeit nahmen dies an — nicht als schwer sündhaft angesprochen werde, obwohl sich daran allenfalls noch schlimmere Folgen knüpften. Wenn auch die Nachkommenschaft mit allerlei Gebresten zur Welt kommen sollte, so sei es für sie doch besser, daß sie in

---

[22]) S. ob. S. 129[41]. Diese Glosse ist enthalten in der in dieser Untersuchung benützten Ausgabe der Raimundschen Summe.

[23]) Summa Raimundi lib. 4 tit. 2 § 6. De coitu tempore menstruorum notavit Hug. D. 5 c. Ad eius, quod tam mulier quam vir, qui exigit debitum tempore menstruorum scienter, peccat mortaliter, quia præceptum de non coeundo tempore menstruorum morale est, sicut etiam hodie multi theologi dicunt . . . . . Alii tamen dicunt, quod exigere in menstruo debitum scienter non est peccatum mortale inter conjugatos, sed tantum veniale; prima tamen opinio videtur verior et magis consonat auctoritatibus sanctorum; in talibus autem in foro pœnitentiali non est præcipitanda sententia nec deneganda absolutio, si nolit conjugatus tempore menstruorum continere; sed via tutior est consulenda et terror ex periculo incutiendus.

[24]) in IV. sent. d. 31 q. 3 a. 2 q. 3.

einem solchen Zustand existiere, als daß sie überhaupt nicht ins Leben trete. Er fügt die eigentümliche Bemerkung bei: Würde der Mann den Verkehr verschieben, dann würde das betreffende Kind vielleicht überhaupt nicht oder es würde ein anderes erzeugt.

Dagegen wurde nun wiederum, z. B. von Sylvester Prierias[25]), eingewendet, daß die Berufung auf den ehelichen Umgang mit einer Aussätzigen fehlgehe. Der Aussatz sei eine dauernde Krankheit. Wäre hier dem Ehemann die Beiwohnung untersagt, so könnte er nie mit seiner Frau verkehren und infolgedessen überhaupt keine Nachkommen erzeugen. Von diesem Falle gelte allerdings der Satz: Es ist besser, daß der Mensch so (= mit Gebrechen behaftet) existiere als überhaupt nicht. Auf den Ehegebrauch zur Zeit der Periode lasse er sich aber nicht anwenden. Denn hier könne der eheliche Akt leicht bis zur Wiederkehr des normalen Zustandes verschoben und eine von Gebrechen freie Nachkommenschaft ins Dasein gerufen werden. Andere, wie Angelus de Clavasio[26]), suchten einen Ausgleich zwischen der strengeren und milderen Beurteilung zu schaffen: Der usus matrimonii ist zur fraglichen Zeit dann schwer sündhaft wegen der schlimmen Wirkungen, wenn er der Lust wegen erfolgt. Wenn er aber zur Verhütung von Unzucht dient, verliert er diesen Charakter. Wenn ein Übel wie die Sünde der Unzucht ferngehalten wird, darf der allenfallsige leibliche und gesundheitliche Schaden der Kinder mit in Kauf genommen werden[27]).

3. Bezüglich der Frage nach der Erlaubtheit des Ehevollzugs nach der Geburt herrscht unter den Moraltheologen dieser Periode, soweit sie überhaupt darauf eingehen, ziemliche Einigkeit. Die einschlägigen, auf das A. T. zurückgehenden Vorschriften gelten in der Regel als nicht mehr (wenigstens nicht unter schwerer Sünde) verpflichtend. Ihre Einhaltung ist freilich ge-

[25]) Summa Sylvestrina v. debitum conjugale n. 8.

[26]) Summa Angelica v. debitum n. 32.

[27]) Vgl. auch Summa Sylvestrina v. debitum conj. n. 8.

ziemend und geraten. Nach tatsächlich erfolgter Reinigung der Mutter ist der usus matrimonii zulässig, jedoch nur unter der Voraussetzung, daß nicht etwa die Frau noch an einer gewissen Schwäche leidet, den ehelichen Umgang besonders hart empfindet oder gar für ihr Leben Gefahr besteht. In den letzteren Fällen wäre es schwer sündhaft, das debitum zu fordern[28]).

4. Selten übergeht ein theologischer Schriftsteller des Mittelalters, der sich mit unserem Thema befaßt, die Frage, ob und was für eine Sünde es sei, zu Zeiten, die dem Gebete und der Gottesverehrung besonders geweiht sein sollen, nämlich an

[28]) S. Rufin z. c. 4 C. 33 q. 4 v. 'ratio conceptus et partus iuxta legem': Moysi, ubi mandatur mulieri, que peperit masculum, ut ab ingressu tabernaculi XL diebus abstineat; si vero feminam, octoginta. In canonibus autem dicitur, ut vir non conveniat cum uxore ab eo die, quo filius in utero motum fecerit, usque ad partum. A partu post XXX dies, si filius est; si filia, post LVI, ut in Burch. l. XIX. ex penitentiali Romano, cap. In tribus. Verumptamen totum hoc consilii, non precepti. Singer 504. — Huguccio s. Anm. 2, ferner z. c. 5 § 2 C. 32 q. 4 v. 'venter intumuerit': Ab eo enim tempore usque ad tempus purgationis non debet uxor facere copiam sui viro . . . . Clm. fol. 254 col. 2. Gillmann, A. f. k. K. R. 107 (1927), 247[1]. — Die Dekretglossen d. Cod. Stuttgart. hist. f. 419; s. Gillmann ebd. 246 f. (Wenn G. sagt: „Von der Zeit der sicheren Schwangerschaft bis zum Ende der Stillzeit ist der geschlechtliche Verkehr zwischen den Gatten verboten", so ist das mißverständlich. Die Glossen verstehen, wie sie ausdrücklich erklären, unter dem tempus „ablactionis" das tempus purgationis, die Zeit der Reinigung, die mit der Stillzeit nicht identisch sein muß.) — Wilhelm v. Rennes in Summa Raimundi lib. 4 tit. 2 § 6. Numquid cognoscere uxorem. . . post partum ante purificationem est peccatum mortale? Credo, quod non; licet videatur contra D. 5 c. Ad eius (4) et C. 32 q. 4 c. Origo (5) et q. 7 c. Non solum (15). Sed illa capitula quantum ad hoc loquuntur de honestate et consilio: qui autem in huiusmodi temporibus debitum reddit, nullo modo peccat; sed qui exigit, venialiter peccat. — Richard v. Mediavilla in IV. sent. d. 32, 4. — Summa Astensis lib. 8 tit. 10 a. 4 q. 6. — Thomas v. Straßburg

Festtagen, in den Fastenzeiten, an Prozessionstagen den ehelichen Umgang zu pflegen. Die beiden theologischen Grundbücher jener Zeit, die Sentenzen des Lombarden[29]) und das Decretum Gratiani[30]) enthielten diesbezügliche Aussprüche von Vätern und Anweisungen der alten Kirche. Die Aufmerksamkeit der Schule mußte darum stets darauf hingelenkt werden. Der Sentenzenmeister selbst bringt[31]) lediglich zum Ausdruck, daß das debitum nicht jeder Zeit gefordert werden dürfe. Eines genaueren Urteils enthält er sich. Vom Vater der Kirchenrechtswissenschaft muß dies noch mehr gesagt werden. Manche Autoren, wie es scheint vor allem Theologen, legten diesbezügliche Verbote der alten Zeit sehr streng aus. Sie sahen in ihrer Übertretung eine schwere Sünde. So Gandulph[32]), der Verfasser jener wiederholt genannten Erlanger Quästionen[33]), Hugo von St. Cher[34]). Letzterer begründet es damit, daß die Väter sagten, das Fordern des debitum sei in dieser

in IV. sent. d. 32 a. 1 ad 6. — Antonin v. Flor., Summa theol. p. 3 tit. 1 c. 20 § 4. — Summa Angelica v. debitum n. 34. — Bruder Berthold sagt in seiner Predigt über die Ehe: Die dritte Zeit (in der die Gattin zu meiden ist) ist, so die Frauen im Kindbett liegen. Die sechs Wochen sollt ihr sie vermeiden recht gar mit Fleiß und sollet euch dieselbe Zeit hüten, ihr Männer, vor den Frauen, so lieb euch ist alles Heil eurer Seele und eures Leibes. Göbel 353.

[29]) Lib. 4 d. 32 c. 3 u. 4. — [30]) C. 33 q. 4.

[31]) A. a. O. c. 3: Et licet debitum poscenti semper sit solvendum, non licet tamen qualibet die poscere.

[32]) Sent. IV § 250. Walter 535.

[33]) Cod. cit. fol. 79 col. 2: Solutio: si uir uel uxor in temporibus exceptis petant debitum, peccant mortaliter. si uero aliquis eorum a carne prouocetur uel tempore menstrui uel alio tempore sollempni, sicut in die passce et in aliis, refrigeret se per aliquod remedium uel per frigidam aquam uel per punccionem spinarum ardorem carnis extinguat.

[34]) in IV. sent. d. 32: . . . Item si uxor reddit debitum uiro (näml. zu h. Zeiten), scit, quod [vir] peccabit mortaliter . . . . . Cod. Lips. fol. 270 col. 3.

Zeit nicht erlaubt. Der größere Teil der Gelehrten war anderer Meinung. Roland Bandinelli, der spätere Papst Alexander III., ein hervorragender Kanonist, glaubt, die einschlägigen Autoritäten der Gratianischen Kanonessammlung sprächen nur für jenen Ehegebrauch ein Verbot aus, der lediglich die Befriedigung der Geschlechtslust bezwecke. Ein Verkehr der Zeugung oder der Unzuchtsverhütung wegen sei nicht unerlaubt. Neben dieser Erklärung gibt er noch eine andere: Die verschiedenen Stellen des Dekrets enthalten bloß einen Rat, keine Vorschrift[35]). Letztere findet den Beifall des Rufin.[36]) Ja, sie wurde überhaupt die sententia communior in der mittelalterlichen Theologie, wie man schon bei einem flüchtigen Blick in die Literatur feststellen kann[37]). Richard von Mediavilla dürfte dem Gedankengang, der diesbezüglich bei den Autoren gewöhnlich zu finden ist, die deutlichste Fassung gegeben haben, wenn er sagt: Die Kirche denkt nicht daran, ihren

[35]) In seiner ca. 1148 verfaßten Summa z. Dekret z. C. 33 q. 4. Thaner 195 f. — [36]) Summa z. C. 33 q. 4. Singer 503.

[37]) S. z. B. Huguccio z. c. Christiano (5) C. 33 q. 4 v. 'non licet': . . . . set dico, quod illicitum dicitur duobus modis: illicitum, i. prohibitum, ut peccatum mortale. Item illicitum, i. peccatum, malum, i. non bonum, non expediens, ut est ueniale peccatum. sic accipitur illicitum uel non licere in hoc loco. et est „non licet", i. non expedit, quia est peccatum saltem ueniale . . . . . v. 'a licitis': . . . . . set similiter dico, quod est illicitum, i. peccatum, non bonum, non expediens et est licitum, i. non prohibitum, quia est ueniale peccatum exigendo tempore orationis. Clm. fol. 263 col. 4. — Glossa ordinaria z. Dekret z. c. Christiano C. 33 q. 4 v. 'a licitis': . . . Dic omnia hæc de consilio intelligenda. Vgl. unten Anm. 41. — Jakob v. Vitry, Predigt auf den Sonntag nach Epiphanie: In diebus autem solemnibus, licet instanter petentibus reddere debitum debeant, consilium tamen Apostoli est, ut abstineant. Op. cit. p. 156. — Albertus M. in IV. sent. d. 32 a. 12. — Bonaventura in IV. sent. d. 32 a. 3 q. 2.: Ideo dicendum, quod reddi potest sine omni culpa in illis diebus, dum tamen reddat cum displicentia et dolore. Peti autem non potest sine culpa. et si aspectus sit ad delectationem, gravis est culpa, si

Kindern eine Schlinge überzuwerfen[38]). Den ehelichen Umgang zu heiligen Zeiten verbieten, hieße aber nichts anderes als eine Schlinge überwerfen. Denn das verderbte Fleisch fühlt die Begierde nicht bloß außer den heiligen Zeiten, sondern auch während derselben. Die Kirche verbietet darum nicht das debitum zu verlangen, sondern widerrät es nur. Denn die Beschäftigung mit den Werken des Fleisches hindert gar sehr den Aufschwung des Geistes zu himmlischen Dingen, nach denen er in heiligen Zeiten besonders streben soll[39]). Dabei ist aber zu beachten, daß die Nichtbefolgung dieses Rates als läßliche Sünde galt und zwar nicht bloß, wenn es sich um einen coitus vitandæ fornicationis causa handelte, was im Mittelalter für die meisten selbstverständlich war, sondern auch im Falle des coitus prolis causa.

Was den coitus libidinis causa anbelangt, wollen ihn einige an Festtagen für schwere Sünde betrachten. Für Huguccio ergibt sich das ohne weiteres, da er ja in ihm stets eine Todsünde, wenn auch eigener Art erblickt. Nur ist sie hier noch größer[40]). Aber auch andere, wie die Dekretglosse[41]), Alexander von Ha-

autem ad lubricum carnis et suam infirmitatem, cuius est conscius, vel conscientia vehementer timet, et propter hoc petit, veniale potest esse peccatum. — Petrus v. Tarentaise in IV. sent. d. 32 q. un. a. 3. — Johannes v. Freiburg, Summa conf. lib. 4 tit. 2 q. 42. — Durandus in IV. sent. d. 32 q. 1. — Summa Angelica v. debitum n. 29. — Selbst Berthold v. Rgsbg., der vom Ehegebrauch an heiligen Zeiten eindringlich abmahnt, bezeichnet ihn nicht als „Hauptsünde". S. Göbel 356. — [38]) Vgl. 1 Kor. 7, 35.

[39]) in IV. sent. d. 32, 3 q. 1.

[40]) Z. pr. Quod autem z. C. 33 q. 4: . . . . . coitus uero, qui fit causa exaturande libidinis semper est mortale peccatum et semper prohibetur et presertim tempore orationis. Clm. fol. 263 col. 3.

[41]) Z. pr. z. C. 33 q. 4 v. 'Quod autem': . . . an liceat tempore orationis vacare conjugali operi in exigendo et super hoc nota diversas opiniones. nam quidam inhærentes isti capitulo dicunt, quod tempore orationis non debet quis cognoscere uxorem suam.

les[42]) und Bonaventura[43]) legen ihm den Charakter einer schweren Sünde bei. Letzterer meint, daß der Ehevollzug an den höchsten Festtagen überhaupt selten ohne Todsünde abgehen dürfte. Daß der der geschlechtlichen Lust wegen erfolgende Umgang zum mindesten eine schwerere läßliche Sünde darstellt, geben natürlich die Verfechter der läßlichen Sündhaftigkeit ohne weiteres zu[44]).

Erwähnt sei noch der Versuch, zwischen der strengeren und milderen Ansicht zu vermitteln. Danach soll an Fasttagen und Festen niedrigeren Ranges ein Ehegebrauch nur widerraten, an den höchsten Festtagen aber verboten sein[45])[46]).

Alii vero intelligunt ea de consilio. tu mediam viam teneas. maior enim mediis gratia rebus inest. Dic ergo, quod quandoque est præceptum non cognoscere eam, quandoque consilium. Præceptum est, quod in his diebus non cognoscat eam causa saturandæ libidinis. nam cum alias peccat venialiter, maxime tamen causa incontinentiæ, secundum nos sic eam cognoscendo in his diebus peccat mortaliter. Consilium vero est, ubi vult cognoscere eam causa sobolis vel vitandæ fornicationis.

[42]) Summa theol. p. 2 q. 166 m. 2 ad 5. — [43]) S. Anm. 37.

[44]) S. z. B. Antonin p. 3 tit. 1 c. 20 § 11.

[45]) S. Hostiensis, Summa aurea lib. 4 De matrimoniis n. 21.

[46]) Die schon im frühen M. A. mancherorts vorhandene Tendenz, abgesehen von den Sonn- und Festtagen auch an dem einen oder anderen Wochentag wegen seiner Beziehung zu wichtigen Geschehnissen im Leben Christi den Eheleuten geschlechtliche Abstinenz aufzuerlegen (s. ob. S. 86.), verstärkte sich später auf gewisser Seite in ganz ungesunder Weise. Der Kreis der gebotenen „Abstinenz"-Tage wurde ständig erweitert, so daß er schließlich fünf Tage der Woche umfaßte. Es wurde Enthaltsamkeit gefordert am Donnerstag zur Erinnerung an die Gefangennahme des Herrn, am Freitag zum Andenken an seinen Tod, am Samstag zu Ehren der Mutter Gottes, am Montag zugunsten der Armen Seelen. Petrus Cantor und seine Schule, namentl. Robert von Courson, wandten sich scharf gegen diesen Rigorismus. Sie bezeichneten seine Vertreter als halbe Häretiker. S. Dictionnaire IX 2 v. Mariage Sp. 2177.

Das einschlägige theologische und kanonistische Schrifttum des Mittelalters bringt außer den behandelten noch weitere Fälle des Ehegebrauchs zur Sprache und erörtert mehr oder weniger umfänglich ihre sittliche Qualität, so den Verkehr aus Gesundheitsrücksichten, mit einem aussätzigen Gatten, mit einem unfruchtbaren oder im Alter fortgeschrittenen Ehegenossen. Überhaupt entfaltet sich über unser Thema ab und zu eine reiche Kasuistik. Ein näheres Eingehen halten wir nicht für lohnend.

* * *

Bei einer Rückschau auf den letzten Abschnitt unserer Untersuchung kommen wir sicher zu dem Urteil: Die Moraltheologie des Mittelalters legte bei der Bewertung des geschlechtlichen Lebens in der Ehe strenge Maßstäbe an. Sie verfiel zum Teil einem freilich schon im Altertum auftauchenden Rigorismus, den wir Heutige recht seltsam empfinden und den das Mittelalter selbst schließlich als an Häresie grenzend[47]) bezeichnete. Vielleicht war die gnostische Häresie, die damals weite Kreise erfaßt hatte, tatsächlich nicht ohne Einfluß. Aber auch abgesehen von der Anschauung, daß jeder Ehevollzug sündhaft sei, waren die Forderungen, welche die Moraltheologen an die Eheleute stellten, manchmal hart. Wenn jeder Ehegebrauch, der in der Geschlechtslust sein Motiv hat, Sünde ist, dann dürfte das eheliche Leben weit über seinen Durchschnitt hinaus reich an Sünden sein, wenn auch nur an läßlichen. Ein eheliches Geschlechtsleben, das sich von jeder Sünde möglichst frei halten will, setzt bei solchen Grundsätzen ein gewaltiges Maß von Heroismus in der Entsagung und Selbstbeherrschung voraus. Von den mittelalterlichen Anschauungen aus konnte Jakob von Vitry mit vollstem Rechte sagen, daß der Orden der Ehe viel schwieriger sei als

[47]) Dionys d. Kart. sagt direkt: . . . hæreticum est si quis asserat omnem ejus (sc. matrimonii) actum necessario esse culpabilem. Summa fid. orthod. 4 a 162, 3. Vgl. Baranowski 28.

viele Mönchsorden[48]). Einen Trost hatte man allerdings zur Hand, den Trost, daß es sich bei den meisten der uns auffallenden Sünden nur um läßliche handelt, die, wenn sie auch sehr leicht begangen werden, rasch wieder Vergebung finden. Marcus von Weida beruhigt z. B. damit die Leser seines Ehebuches, nachdem er die zu seiner Zeit herrschenden Lehren über den sittlichen Wert bzw. Unwert des Ehegebrauchs dargestellt hat. Er schreibt[49]): (Die Leser) „sollen nicht Beschwerung ihres Gewissens derhalben nehmen. Denn tägliche Sünden . . . ist niemand verpflichtet in Sonderheit zu beichten und zu bußen, . . . und sogar leichtlich werden sie dem Menschen vergeben, wenn geweihtes Wasser die täglichen Sünden abnimmt. Desgleichen so einer aus Andacht so ein Vaterunser spricht oder in rechter Liebe und gemeiner Reue seiner Sünden an seine Brust klopft oder Almosen gibt."

---

[48]) Predigt auf den (2.) Sonntag nach Epiphanie. Op. cit. p. 156. . . . Ex quo patet, quam difficilis sit plus quam multi regularium ordines ordo conjugalis.

[49]) Bl. 133r—v.

4. Abschnitt
Die Neuzeit

*

1. Kapitel

Die Beurteilung des Ehevollzugs im allgemeinen

§ 11

Die Entwicklung strittiger Fragen bis zu Beginn des 17. Jahrhunderts

Die mittelalterliche Theologie hat hinsichtlich der sittlichen Beurteilung des usus matrimonii überhaupt namentlich in zwei Punkten die darüber entstandene Kontroverse nicht beenden können, nämlich die Kontroverse über die sittliche Qualität des coitus vitandæ fornicationis causa und des coitus voluptatis causa. Die Moralisten der Folgezeit übernehmen sie als Vermächtnis der Vergangenheit, führen sie weiter und bringen sie — die eine früher, die andere später — zum Abschluß. Sonst stellen sie hier nichts Wesentliches zur Debatte[1]).

An der Schwelle der Neuzeit stehen zwei Gelehrtengestalten, die gleichsam als Symbol eines neuen Abschnittes in der Entwicklung der in Rede stehenden Fragen erscheinen: Jakob Almain und John Mayor.

[1]) Die Frage nach der Notwendigkeit der bona matrimonii zur sittlichen Rechtfertigung des actus conjugalis tritt je länger desto stärker in den Hintergrund. — Die These von der wenigstens läßlichen Sündhaftigkeit jedes Ehegebrauchs findet zwar noch ab und zu Erwähnung, aber auf kath. Seite keine Verteidiger mehr. Luther jedoch stempelt, nicht zuletzt aus den von manchen mittelalterlichen Autoren geltend gemachten Gründen, den ehel. Akt wiederum zur Sünde, und zwar zur schweren, die freilich infolge der göttl. Barmherzigkeit nicht angerechnet werde. S. Grisar I 450 II 499, bes. Baranowski 74 ff.

John Mayor (Johannes Maioris) von Haddington (ca. 1470—1540), von Geburt Schotte, wirkte als Professor für Philosophie und Theologie vor allem in Paris. Er galt als der gelehrteste Theologe seiner Zeit[2]). Schon ein Blick in das, was er in seinem erstmals 1508 erschienenen Sentenzenkommentar über den Gegenstand dieser Abhandlung schrieb, läßt uns, namentlich bei einem Vergleich mit den Werken anderer zeitgenössischer Schriftsteller, dieses Urteil in etwas begreifen. Mit Entschiedenheit verläßt er die bis zu seiner Zeit von den meisten befahrenen Geleise und schlägt er Bahnen ein, die zwar nicht völlig unbekannt waren, aber vor ihm nur von wenigen begangen wurden.

Er lehnt[3]) einmal die Behauptung von der Sündhaftigkeit des ehelichen Verkehrs zum Zwecke der Unzuchtsverhütung (an der eigenen Person) ab. Er ist hierin nicht der erste. Aber er tut das mit einer Entschiedenheit wie kaum jemand zuvor. Er tut es, obwohl er Autoritäten von der Größe eines hl. Thomas und Bonaventura gegen sich weiß. Die Autorität eines Schriftstellers, und mag sie die höchste sein, ist für ihn überhaupt nicht das Ausschlaggebende, sondern nur seine Gründe. Tantum valet, quantum probat, das ist sein Grundsatz. Seine Argumente sind im wesentlichen ebenfalls nicht neu. Sie sind schon bei Durandus und anderen zu lesen. So der Beweis aus 1 Kor. 7, 2, ferner der Hinweis darauf, daß das Mittel, das zur Verhütung der Unzucht des Ehegenossen ohne Sünde anwendbar ist, erst recht einwandfrei sein muß beim Gebrauch zur Fernhaltung eigener Verfehlungen, sodann die Entkräftung des gegnerischen aus 1 Kor. 7, 6 genommenen Hauptbeweises durch Erklärung des „indulgentia" als Gestattung eines geringeren Gutes[4]). Jedoch in seinem Munde klingt alles gleichsam überzeugender. Vor allem aber vermag Johannes Maioris die Einschränkung, die Petrus de Palude dem Satze von

[2]) Hurter II 1027 ff. — [3]) in IV. sent. d. 31 q. un. concl. 4.

[4]) Contra 1. concl. Vgl. dazu die Auslegung der einschlägigen Stellen aus 1 Kor. 7 gegen Schluß der Quæstion.

der völligen Sündelosigkeit des ehelichen Aktes zum Zwecke der Unzuchtsverhütung gegeben hat, als unbegründet zu erweisen. Er sagt: Wenn einem zur Erreichung eines Zieles zwei vernunftgemäße Mittel zur Verfügung stehen, dann kann er erlaubterweise unter ihnen frei wählen. Wenn jemand zur Stillung seines Hungers zwei Fleischspeisen hat, so kann er davon nach Belieben die eine oder andere essen. Der größere Genuß, den er dabei hat, macht nichts aus. Wer wählen kann zwischen Gans- und Schweinebraten und dem Schweinebraten den Vorzug gibt, weil dieser ihm mehr zusagt, mehr Genuß bereitet, sündigt nicht. Und wie der Ehemann nicht die Pflicht hat, seine Frau vor der Unzucht dadurch zu bewahren, daß er sie zum Fasten und zu Kasteiungen anhält, sondern sie auch mit dem lustvollen Mittel des Ehegebrauchs vor Schlimmem sichern darf, so hat er auch sich selbst gegenüber nicht die Pflicht, auf dieses Mittel zu verzichten.

Weiterhin — und gerade darin kündet sich der Beginn eines Umschwungs in der Lehre an — vertritt dieser Theologe[5]) den Satz: Der eheliche Verkehr causa voluptatis habendæ ist n i c h t Sünde. Er vertritt ihn wiederum trotz des Bewußtseins, daß er sich damit in Gegensatz zur fast ganzen bisherigen Tradition stellt. „Was man auch immer sagen mag, es ist wohl schwer zu beweisen, daß der Ehemann sündigt, wenn er der Lust wegen zu seiner Gattin geht. Ich beweise im Gegenteil, daß es keine Sünde ist", so schreibt er. Er setzt voraus, daß jeder Schaden für Leib und Geist sowohl der Gatten als des zu erwartenden Kindes ausgeschlossen wird. Unter dieser Voraussetzung argumentiert er folgendermaßen:[6]) Wenn einer mehr ißt als an sich not-

[5]) in IV. sent. d. 31 q. un. concl. 7.

[6]) Ebd. Si quis comedat plus quam sibi sufficiat, non transcendit latitudinem temperantie in cibo (dummodo cibus non sit in iacturam corporis vel anime et cibus sit prohibitus) ob solam voluptatem non ponendo illic finem principalem. nam si quis pyrum vel pulchrum pomum comedat gratia voluptatis, non peccat. . . .

wendig ist, so überschreitet er (durch das Weiteressen) wegen der Lust allein (weil es ihm schmeckt) die Grenzen der Mäßigkeit nicht, soferne er nur in die Lust nicht sein letztes Ziel verlegt. Denn wer eine Birne oder sonst eine gute Frucht der Lust wegen genießt, sündigt nicht. Infolgedessen sündigt auch jener nicht, der aus Lust den Umgang mit seiner Frau sucht. Wer anders sagt, der bezichtigt wohl viele Eheleute der Sünde. Vernunftgründe können zum Erweis der Sündhaftigkeit nicht beigebracht werden, ebensowenig Beweise aus der Heiligen Schrift. Wenn die Doctores, und selbst Heilige, das Gegenteil behaupten, so trifft dies nicht zu[7]).

John Mayor betrachtet also — das geht aus seinen Ausführungen hervor — die Lust als ein völlig einwandfreies Motiv des sittlichen Handelns. Dabei macht er gar keinen Unterschied zwischen der Geschlechts- und anderer Lust. Die Lust darf nur nicht letztes Ziel des Handelns sein. In der Beweisführung liegt freilich noch manche Unsicherheit. Es bekundet sich noch ein starkes Tasten. Wir vermissen vor allem eine Widerlegung der von den Gegnern aufgestellten Behauptung, daß selbst das Essen und Trinken des Genusses wegen, überhaupt das Handeln aus Lust nicht einwandfrei sei, da wohl die Lust wegen der Handlung gegeben ist, nicht aber um-

[7]) Ebd. ergo licet doctores etiam sancti dicant contrarium, non habetur intentum. — Zeigt schon dieser Satz, daß John Mayor den Autoritäten nicht blindlings folgt, so läßt eine andere Stelle dies noch deutlicher ersehen. Bei Besprechung der Einwände gegen seine concl. 6. kommt er auch auf die von Huguccio vertretene Ansicht, daß mit jedem ehelichen Akt Sünde verbunden sei, und auf dessen Begründung mit dem bekannten Satz aus dem Gregorianischen Antwortschreiben. Er bemerkt dazu: Ecce virum alioquin ingeniosum ob sonum verborum totum mundum illaqueantem. Ego facilius (ubinulla restaret alia responsio) decem auctoritates Gregorianas inficiarer, quam hoc concederem dicendo: ipse sic dixit, non probat. et tamen ubi quis dicit inopinabile, opus est fortissima probatione.

gekehrt. Ebenso fehlt eine Begründung dafür, daß die Geschlechtslust wie jede andere sinnliche Lust zu beurteilen ist.

Klarer ist sich hierin sein Zeitgenosse, der ihm, da ebenfalls Anhänger des Skotus und Wilhelm von Ockham, bezüglich seiner philosophisch-theologischen Anschauungen sehr nahe stand und ebenfalls als Lehrer der Philosophie und Theologie in Paris wirkte, nämlich Jakob Almain († 1515)[8]. Dieser hochangesehene französische Gelehrte vertrat und verteidigte gleichfalls die Sündelosigkeit des coitus voluptatis causa. Ein Ehegebrauch zum Zwecke eines mäßigen Genusses der Geschlechtslust gilt ihm als erlaubt. Bei dem einen Beweise geht er auf einen Gedanken zurück, der im Mittelalter schon auftauchte. Er argumentiert nämlich ungefähr so: Es gibt eine Tugend der ehelichen Keuschheit. Ihre Aufgabe besteht wie die Aufgabe der Mäßigkeit überhaupt darin, das Streben nach dem sinnlichen Genuß, in diesem Falle nach dem Geschlechtsgenuß in den richtigen Schranken zu halten. Ehegatten, die in maßvoller Weise nach den Freuden des ehelichen Aktes trachten, üben einen Akt ehelicher Tugend, sündigen also nicht. Sein anderer Beweis ist folgender: Der eheliche Akt ist nicht schlecht, sondern gut. Auch die Freude an ihm ist nicht schlecht; denn sonst würden die Gatten beim Ehegebrauch immer sündigen. Und so kann auch das Verlangen nach dem Genuß beim Beischlaf nicht schlecht sein. Es ist ein Verkehr wegen der Lust auch nicht schlecht infolge eines schlechten Zweckes. Denn daß die Beziehung auf einen schlechten Zweck ausgeschlossen wird, ist vorausgesetzt. Also ein ehelicher Umgang aus dem Beweggrund der Lust ist weder dem Objekt noch dem Zweck nach schlecht. Bedingung bleibt freilich stets, daß die Mäßigkeit gewahrt und in der Geschlechtslust nicht das letzte Ziel gesucht wird[9]. Auf den Ein-

[8]) Hurter II 938 f.

[9]) Das Werk Almains war nicht erreichbar. Die einschlägigen Texte sind aber zu finden bei Ponce lib. 1 c. 21 n. 7.

wand der Gegner, daß das Handeln aus Lust wegen der in ihm liegenden Umkehrung der naturgegebenen Ordnung Sünde sei, geht auch Almain nicht ein.

Trotz ihres hohen Ansehens haben John Mayor und Jakob Almain mit ihrer These zunächst noch keinen allgemeinen Anklang gefunden. Nach der Angabe älterer Schriftsteller[10]) soll ihnen der berühmte Ingolstädter Professor und Luthergegner Johannes Eck in seinem Predigtwerk beigepflichtet haben. Tatsächlich finden wir aber in einer Homilie über die Ehe bei ihm den Satz: solam voluptatis carnalis oblectationem quærere, peccatum est veniale tantum[11]).

Auch Dominikus de Soto, der bedeutende Dominikanergelehrte und Theolog Karls V. auf dem Trienter Konzil († 1560), bekennt sich[12]) als Gegner des Satzes, daß es keine Sünde sei, aus Lust die Ehe zu vollziehen. Er sieht darin wenigstens läßliche Sünde. Er beruft sich dafür einmal auf die Autorität so vieler großer Theologen der Vergangenheit. Unter den älteren Autoren finde sich überhaupt keiner, der die These des Johannes Maioris aufgestellt habe. Das sei erst in neuester Zeit von diesem geschehen. Augustin, Gregor, Beda, Thomas, ja alle anderen bedeutenden Theologen wie Wilhelm von Auxerre, Richard von Mediavilla usw. sähen im coitus voluptatis causa läßliche Sünde. Es wäre Verwegenheit, diese Autoren leichthin zu mißachten. Zur inneren Begründung könne vor allem darauf hingewiesen werden, daß Paulus in seinem 1. Korintherbrief nicht ad solam explendam voluptatem, sondern nur zur Unzuchtsverhütung den Ehegatten das Zusammenkommen gestatte.

Den Beweis, den John Mayor für seine Behauptung führt, glaubt Soto leicht entkräften zu können. Denn es sei ja auch das Essen und Trinken, das nicht der Ernährung, sondern des Genusses wegen erfolgt, nicht frei

[10]) So z. B. des Dominikus Soto in IV. sent. d. 31 q. 1 a. 3.

[11]) Homil. 70. Quinta ratio contrahendi.

[12]) in IV. sent. d. 31 q. 1 a. 3.

von Sünde. Zum mindesten sei das ein actus otiosus und deswegen wenigstens läßlich sündhaft. Aber auch abgesehen davon lasse sich die Lust beim Essen und Trinken und der Geschlechtsgenuß beim ehelichen Umgang nicht ohne weiteres auf gleiche Stufe stellen. Denn letzterer habe eine den Vernunftgebrauch lähmende Wirkung und sei auch für den Leib nicht ohne alle Schädigung, was vom Genusse bei Speise und Trank nicht gesagt werden könne. Es beweise auch der Satz nichts, daß die Lust an sich nicht sittlich schlecht sei. Aristoteles bezeichne allein jene Lust als gut, die mit einer guten Handlung verknüpft sei. Nun eigne aber nur jenem Ehegebrauch sittliche Güte, der den Erwerb von Kindern oder die Leistung der Pflicht oder die Zügelung der Begierde zum (subjektiven) Ziele und Motiv habe. Ein Ehevollzug, der den Geschlechtsgenuß ermöglichen soll, müsse darum als sittlich tadelhaft qualifiziert werden. Es ergebe sich sonst die Folge, daß durch einen solchen Beischlaf, da es in concreto keine sittlich indifferenten Handlungen gebe, die Ehegatten, soweit sie im Stande der heiligmachenden Gnade sind, durch ihn sich ein Verdienst erwerben. Es dürfte aber nicht gut denkbar sein, quod sola captatio voluptatis absque alio fine sit Deo accepta ad vitam æternam.

So die Darlegungen Sotos, die noch ganz das mittelalterliche Denken zur Grundlage haben und den Vertretern des gegenteiligen Standpunktes manche Schwierigkeiten zur Lösung bieten.

In der anderen uns hier interessierenden Frage erhält John Mayor an dem spanischen Gelehrten keinen Gegner, sondern einen Anhänger. Dominikus de Soto sieht in einem coitus vitandæ fornicationis causa keine Sünde. Das durchschlagende Argument erblickt er im Zwecke der Ehe, der nach ihm eben ein doppelter ist, nämlich nicht bloß das Menschengeschlecht zu erhalten, sondern auch Heilmittel zu sein gegen die Begierlichkeit. Die Ehe zu dem Zwecke zu benützen, zu dem sie bestimmt ist, heißt nicht die ehelichen Rechte überschreiten. Ist

das eheliche Beilager zur Hintanhaltung schwerer Sünden moralisch notwendig, kann es nicht unerlaubt sein, es hiezu zu gebrauchen, auch wenn es sich um den Schutz der eigenen Person vor Sünde handelt. Wie das letztere zeigt, nähert sich Soto dem Standpunkte des Paludanus. Bei moralischer Notwendigkeit gilt ihm der Ehevollzug zu genanntem Zwecke als erlaubt. Im übrigen widerlegt er die von den Vertretern der gegenteiligen Ansicht vorgebrachten Argumente wie schon so viele vor ihm. Und bezüglich der einschlägigen strengen Aussprüche der Väter bemerkt er, daß dadurch die Rechte der Gatten allzusehr eingeschränkt würden. Denn konsequenterweise dürften dann die Unfruchtbaren, Alten und Schwangeren keinen Verkehr mehr pflegen.

Es gab in der zweiten Hälfte des sechzehnten und in der ersten des siebzehnten Jahrhunderts jedoch Moralisten — es waren die auch sonst gern zum Rigorismus neigenden Belgier —, die den Spuren eines Jakob Almain und John Mayor so wenig folgten, daß sie sogar zum strengen Standpunkt der großen Väter und der meisten Scholastiker zurückkehrten, wonach nicht bloß der Verkehr aus Lust, sondern selbst der zur Unzuchtsverhütung Sünde ist. Zu ihnen zählt vor allem jener Mann, der den letzten Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden schrieb, der Belgier Wilhelm Estius († 1613). In seiner Erklärung der Paulusbriefe gibt er von 1 Kor. 7, 6 eine Exegese ganz im Sinne des hl. Augustin[13]) und in seinen unser Thema berührenden Ausführungen im genannten Sentenzenkommentar[14]) bekennt er sich ohne Einschränkung zur Eheethik des Bischofs von Hippo. Er weiß keine wesentlich neuen Argumente dafür ins Feld zu führen. Was die Väterzeit und namentlich das Mittelalter an Beweisen zu bieten vermochten, das trägt er zusammen. Die libido ist ihm infolge der darin gelegenen Unordnung, die aus der Erbsünde stammt, per se semper turpis et mala, und nur soweit eheliche Güter beim actus conjugalis intendiert werden, ist dieser frei

[13]) Op. cit. p. 257. — [14]) in IV. sent. d. 31 § 7 u. 8.

von aller Sündenschuld, sonst nicht[15]). Hauptbeweis bleibt ihm 1 Kor. 7, 6. Der Apostel denkt an das kleinere Übel, nicht an ein minderes Gut. Außerdem, meint Estius, liegt im coitus incontinentiæ causa stets auch das Streben nach dem Geschlechtsgenuß[16]) und das hält er immer für Sünde[17]). Den Hinweis, daß der sekundäre Zweck der Ehe doch die Heilung der Konkupiszenz sei, läßt er nicht gelten. Dieser sekundäre Zweck ist von Gott nicht gewollt, sondern im Interesse des Menschen nachgesehen[18]). Er beharrt auf seinem Standpunkt auch gegenüber dem Einwande, daß dann die alten und unfruchtbaren Eheleute nicht ohne Sünde das debitum verlangen können. Er sagt: Das ist auch so. Es gilt allgemein als turpe, wenn solche Leute heiraten[19]).

Des Estius Nachfolger auf der Lehrkanzel zu Douai, Franz Sylvius († 1649), wandelt[20]) die gleichen Bahnen wie sein Vorgänger. Er geht, wie übrigens auch dieser, nach dem Vorbild mancher mittelalterlichen Gelehrten sogar über die Strenge eines Augustin und anderer wiederum hinaus. Die libido beim Geschlechtsakt ist ihm ein solches malum, daß sie sofort zur Sünde wird, sobald der Wille seine Zustimmung gibt[21]). Selbst beim Vollzug der Ehe zum Zwecke der Zeugung ist das frei-

---

[15]) Ebd. § 4. — [16]) Ebd. § 7.

[17]) Ebd. § 7 (Anfang): Venialem culpam habet concubitus conjugalis, quandocumque fit percipiendæ voluptatis causa. . Quod . . . inde patet, quia in eo voluntas revera obsequitur libidini eam expetens atque in eam sponte consentiens, quemadmodum Augustinus docet lib. De bono conjugali c. 10. Hoc autem fieri non potest sine peccato ut supra (=§ 6) ostensum est. Nach seinen Ausführungen in § 6 ist der coitus prolis causa nur dann ohne Sünde, wenn die Zustimmung zur Geschlechtslust versagt wird. Estius nimmt also den im M. A. von manchen vertretenen Rigorismus wieder auf.

[18]) Ebd. § 8 ad postremum. — [19]) Ebd. § 8, 6.

[20]) Im Kommentar zur Summa theol. d. h. Thomas z. Suppl. q. 49.

[21]) Ebd. concl. 2.

willige Wohlgefallen an ihr wenigstens läßliche Sünde[22]). Geschlechtslust und andere sinnliche Lust dürfen nicht auf gleiche Stufe gestellt werden. Denn letztere benimmt nicht den Vernunftgebrauch und schließt keine Unordnung ein wie jene. Mit Lust essen und trinken ist keine Sünde[23]), wohl aber mit Wohlgefallen an der Fleischeslust die Ehe vollziehen. Der Ehegebrauch ob solam voluptatem hat darum erst recht wenigstens läßliche Sünde zur Folge[24]). Aber auch wenn er die Fernhaltung der eigenen Unzucht zum Ziele hat, ist eine solche gegeben, da die Ehe zu diesem Zwecke nur secundum indulgentiam dient. Sylvius lehnt selbst die auf Petrus de Palude zurückgehende Lehre ab, daß wenigstens dann jede Sünde fehlt, wenn der Beischlaf ein moralisch notwendiges Mittel zur Bewahrung vor Unzucht ist. Er leugnet nämlich die moralische Notwendigkeit dieses Mittels, da dem Ehegatten ja stets der Widerstand des Willens und das Gebet zu dessen Stärkung möglich sei[25]).

Thomas Sanchez S. J. († 1610), der uns in seinem berühmten Werke über das Sakrament der Ehe die Entwicklung der beiden hier zu erörternden Fragen zum Teil vor Augen führt und einen guten Einblick in ihren Stand zu Anfang des siebzehnten Jahrhunderts gewährt, macht sich wenigstens die mildere These des Paludanus zu eigen. Die augustinische Lehre und ihre Begründung erscheint ihm nicht haltbar. Gegenüber

---

[22]) Ebd. a. 4. Quod si et in ipsam libidinem consentiant conjuges, (non nisi) venialiter delinquunt. Ohne Sünde ist der eheliche Akt in diesem Falle, modo delectationem actui conjunctam refraenent conjuges eique non consentiant. Alioquin obsequuntur libidini, quæ per se mala est. Ebd. concl. 4.

[23]) Ebd. concl. 4. — [24]) Ebd. concl. 2.

[25]) Ebd. concl. 5. — Wie aus Deiningers Darstellung (S. 229 ff.) hervorgeht, bekannte sich auch der gegen den Morallaxismus jener Zeit kämpfende und nicht immer von Rigorismus sich freihaltende, berühmte Löwener Theologe Johannes Sinnich († 1663) noch ganz zur strengen Lehre des Estius und Sylvius.

der Beweisführung eines Thomas von Aquin und anderer, daß beim coitus incontinentiæ causa kein auf den ehelichen Akt sich beziehendes bonum matrimonii gegeben sei und darum Sünde angenommen werden müsse, führt er als Einwand an, daß tatsächlich ein eheliches Gut gegeben sei, nämlich die Treue, insoferne dadurch Ehebruch verhütet werde. Ferner betont er, daß nicht jeder der Begierlichkeit entspringende Antrieb zum Handeln Sünde ist. Wenn derselbe sich in den Schranken der Vernunft hält und dazu führt, daß ein erlaubtes Mittel zur Verhütung von unerlaubtem Tun gewählt wird, so besteht dagegen kein Bedenken. Die Wahl des ehelichen Beischlafs, d. h. des mit Lust verbundenen Mittels, bedeutet nur dann Streben nach der Geschlechtslust, wenn andere geeignete Mittel, die zur Verfügung stünden, umgangen werden. Die Erlaubtheit bzw. völlige Sündelosigkeit des usus matrimonii im Falle seiner Notwendigkeit zur Unzuchtsverhütung folgert Sanchez aus den Worten des hl. Paulus „propter incontinentiam vestram" (1 Kor. 7, 5). Damit wolle der Apostel sagen: Wenn die Ehegatten so schwach sind, daß sie auf andere Weise der Unenthaltsamkeit nicht entgehen können, dann sollen sie die Ehe dazu gebrauchen. Also nur in diesem Falle ist ihr Vollzug zur Unzuchtsverhütung völlig einwandfrei. Warum der große spanische Moralist nicht jeden ehelichen coitus ad vitandam fornicationem von Sünde freispricht, obwohl er die Ehe als gesetzmäßiges Mittel zur Beherrschung des Geschlechtstriebs anerkennt, begründet er mit dem sekundären Charakter dieses Ehezweckes. Auf ihn darf die Intention nur dann gerichtet werden, wenn der primäre Zweck, die Fortpflanzung, nicht in Frage kommt und tatsächlich kein anderes Mittel zur Unzuchtsverhütung zur Hand ist. Ferner ist nach Sanchez das Gut der Treue bei dem genannten Ehevollzug nur dann gegeben, wenn der das debitum verlangende Gatte ohne ihn einen Fehltritt tun würde. Auch daraus, daß die Ehe gebraucht werden darf zur Hintanhaltung der Unzucht des Ehegenossen, folgt nicht die Erlaubt-

heit ihres Vollzugs zur Fernhaltung eigener Verfehlungen. Denn sich gegenüber ist man in der Lage, andere Mittel zu wählen, dem anderen gegenüber nicht. Man hat es nicht in der Gewalt, den Willen des anderen von der Zustimmung zur Unzucht abzuhalten.[26]) In dieser Weise rechtfertigt Sanchez seinen Standpunkt in der Frage nach dem sittlichen Wert des coitus incontinentiæ causa.

Sein Urteil über den sittlichen Charakter des coitus voluptatis causa — schon das bisher Gesagte ließ es genug erkennen — geht[27]) dahin, daß er für läßlich sündhaft angesehen werden müsse. Er beruft sich zum Beweis hiefür einmal auf die Autorität eines Augustin, Gregor I., Anselm, die so lehrten. Vor allem aber sieht er wie die mittelalterlichen Lehrer in einem derartigen ehelichen Akte die Umkehrung der rechten Ordnung, insoferne eine Handlung, die ihrer Natur nach die Fortpflanzung bezweckt, der Gewinnung von sinnlicher Lust dienstbar gemacht wird. Die Lust ist wegen der Handlung gegeben, nicht aber ist die Handlung wegen der damit verknüpften Lust zu vollbringen. Das aristotelische Axiom, daß die Lust an einer guten Handlung gut ist, bestreitet er nicht, aber er läßt daraus nicht die Folgerung ziehen, daß das Streben nach einer solchen Lust gut ist. Die Lust an der guten Handlung darf nicht als Ziel, sondern nur als Begleiterscheinung derselben intendiert werden. Es ist nicht bloß turpe eine delectatio turpis zu wollen, sondern es ist auch turpe eine delectatio honesta auf ordnungswidrige Weise zu wollen.

Die Darlegungen des Thomas Sanchez bestätigen, was unsere Untersuchung bereits ersehen ließ, nämlich daß um die Wende des sechzehnten zum siebzehnten Jahrhundert, also in der Blütezeit der Moraltheologie, die Frage nach der sittlichen Qualität des coitus incontinentiæ causa noch nicht verstummt war und noch nicht einheitlich beantwortet wurde, ferner daß die Debatte über die Erlaubtheit bzw. Sündhaftigkeit des coitus de-

[26]) Lib. 9 disp. 9. — [27]) Lib. 9 disp. 11.

lectationis causa einen größeren Umfang angenommen hatte als im Mittelalter, ja jetzt erst eigentlich in Fluß kam. Im folgenden sollen beide Fragen getrennt und ihre Weiterentwicklung je für sich dargestellt werden.

§ 12

Die Wertung des Ehevollzugs ad vitandam fornicationem seit dem 17. Jahrhundert

Wenn wir die lange Reihe der Gelehrten, die Sanchez als Vertreter der verschiedenen Meinungen anführt[1]), die sich bei der sittlichen Wertung des coitus conjugalis vitandæ fornicationis causa gebildet haben, überschauen, so fällt uns sofort auf, daß die ihn unter allen Umständen als sündhaft erklärende Ansicht, obwohl sie im Mittelalter die überwiegende war, in der Neuzeit mehr und mehr an Anhängern verliert. Estius, Sylvius, Johannes Sinnich, die sie noch verteidigen, kämpfen im siebzehnten Jahrhundert um verlorene Stellungen. Ein Teil der Moralisten tritt wenigstens der milderen auf Paludanus zurückgehenden Auffassung bei. Nach dem Zeugnis des Petrus de Ledesma[2]) († 1616) schlossen sich ihr viele neuere Theologen an. Ponce de Leon[3]) († 1629), Coninck S. J.[4]) († 1633), Paul Laymann S. J.[5]) († 1635), Gaspar Hurtado S. J.[6]) († 1647), Ludwig Caspensis O. Cap.[7]) († 1647), Martin Perez de Unanoa S. J.[8]) († 1660), führende Moraltheologen in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts, lehnen selbst diese ab und lehren entschieden, daß ein Ehegebrauch zur Verhütung auch der eigenen Unzucht ohne jegliche Sünde sei. An Gründen, die sie zu dieser Stellungnahme veranlassen, führen sie folgende von Früheren schon, wenn auch nicht immer

[1]) Lib. 9 disp. 9. — [2]) Theol. mor. de matrimonio c. 10 concl. 5.
[3]) De sacramento matrimonii lib. 10 c. 8 n. 5.
[4]) Tom. 2 disp. 34 dub. 1 n. 6 ff. — [5]) Lib. 5 tr. 10 p. 3 c. 4 n. 2.
[6]) De matrimonio disp. 10 diff. 2. — [7]) Tr. 26 disp. 8 sect. 1 n. 3.
[8]) Disp. 49 sect. 2.

in so scharfer Formulierung geltend gemachte an: Die Ehe ist seit der Erbsünde ihrer Natur nach, wenn auch bloß sekundär, ein Heilmittel gegen die eigene Begierlichkeit. Sie zu diesem Zwecke gebrauchen, kann nicht gegen die sittliche Ordnung verstoßen. Denn der sekundäre Zweck steht zum primären nicht in Gegensatz. Notwendig ist nur, daß der primäre Ehezweck weder ausdrücklich noch stillschweigend ausgeschlossen wird. Ein Gesetz, das vorschreibt, beim Gebrauch einer Sache stets den vorzüglicheren Zweck zu intendieren, ist unbekannt. Sonst wäre ja auch der Ehevollzug zur Verhütung der Unzucht des Ehegenossen unerlaubt, was niemand behaupten dürfte. Ferner könnten unfruchtbare Ehegatten niemals erlaubterweise das debitum verlangen. In der Anweisung des hl. Paulus 1 Kor. 7, 2 ff. ist fraglos die Erlaubtheit des Ehegebrauchs zur Verhütung der Unzucht (schlechtweg) ausgesprochen. Der Zusatz: Das sage ich secundum indulgentiam, beweist seine Sündhaftigkeit nicht. Denn indulgere bedeutet hier nicht Sünden nachlassen, sondern etwas nachsichtig gestatten. Der Apostel „indulgiert" nicht etwas V e r g a n g e n e s, sondern etwas Z u k ü n f t i g e s. Für z u k ü n f t i g e Sünden im vorhinein Verzeihung gewähren, wäre doch „pervers". — Coninck ist, wenn wir nicht irren, der erste, der dieses schon längst vermißte schlagende Argument bringt[9]). — Die Einschränkung auf den Fall, daß andere Mittel zur Unzuchtsverhütung fehlen, ist nicht gerechtfertigt. Niemand ist gehalten, durch ein vollkommeneres Mittel die Sünde zu meiden. Es genügt, wenn er sie durch ein in sich erlaubtes Mittel verhindert. Wir haben nicht die Pflicht, immer das Vollkommenere zu tun, sonst gäbe es keine geratenen Werke. Außerdem müßte eine solche Lehre in der Praxis Gewissensangst erzeugen. Wer kann jedesmal gleich sicher entscheiden, ob im gegebenen Falle der Ehevollzug moralisch notwendig ist zur Zügelung des Geschlechtstriebes? Auch die vorübergehende Unterbrechung des

[9]) Tom. 2 disp. 34 dub. 1 n. 7.

Vernunftgebrauchs, wie sie beim ehelichen Akte eintritt, begründet hier keine Sünde. Einen an sich besseren Akt vorübergehend zugunsten eines weniger guten, aber notwendigen Aktes unterbrechen, ist ebensowenig etwas Unsittliches als das kontemplative Leben durch weniger gute Handlungen des aktiven Lebens unterbrechen.

Wie sehr die Moraltheologen des siebzehnten Jahrhunderts sich immer mehr für die völlige Sündelosigkeit des in Rede stehenden Ehegebrauchs aussprechen, ersehen wir daraus, daß der italienische Minorit und Skotist Bartholomäus Mastrius[10]) († 1673) diese Lehre als sententia communis bezeichnet. Und es bleibt auch später dabei. Die namhaftesten Autoren der Folgezeit halten daran fest, so z. B. der Jesuit Busenbaum († 1685) in seiner ungeheuer verbreiteten Medulla Theologiæ Moralis[11]), desgleichen der dem nämlichen Orden angehörende Claudius Lacroix[12]) († 1714), die Salmantizenser[13]), Anaklet Reiffenstuel O. Min.[14]) († 1703), Patrizius Sporer O. Min.[15]) († 1714), Nikolaus Mazzotta S. J.[16]) († 1746).

Ziemlich eingehend befaßt sich der hl. Alphons von Liguori († 1787) mit der gegenwärtigen Frage[17]). Dem hl. Thomas, dem er, wie er sagt, sonst immer zu folgen sich bemüht, kann er in seiner Lösung nicht beipflichten. Er entscheidet sich für die Sündelosigkeit jedes auf Unzuchtsverhütung abgestellten ehelichen Umgangs. Die Worte des Apostels „propter fornicationem" (1 Kor. 7, 2) sind nach diesem Kirchenlehrer nicht von der Unzucht des anderen Gatten zu verstehen, sondern von der eigenen. Das geht, so erklärt er, aus dem Zusammenhang hervor. Der hl. Paulus gibt den Männern den Rat, sich der Frauen zu enthalten. Wenn sie selbst

[10]) Theol. mor. disp. 20 q. 6 a. 1 n. 125; in IV. sent. disp. 7 q. 21 a. 2 n. 530. — [11]) Lib. 6 tr. 6 c. 2. — [12]) Lib. 6 p. 3 c. 2 dub. 2 a. 1 n. 292. — [13]) Tr. 9 c. 15 p. 5 n. 56. — [14]) Tr. 14 d. 13 q. 6 n. 75. — [15]) P. 4 c. 2 sect. 3 § 2 n. 487. — [16]) Tr. 7 disp. 4 q. 1 c. 1 § 2. — [17]) Lib. 6 n. 882.

aber in Gefahr der Sünde sind, so erlaubt er ihnen nicht bloß, sondern rät er ihnen sogar den Verkehr als Heilmittel mit den Worten: „Es habe jeder seine Frau.“ Wenn er auch beifügt: „Das sage ich secundum indulgentiam, non secundum imperium“, so gilt das denen, die enthaltsam sein können. Diesen erlaubt er zu heiraten, er rät ihnen aber, von der Ehe abzustehen mit den Worten: „Ich sage aber den Unverheirateten und Witwen, es ist gut für sie, wenn sie so bleiben, wie auch ich.“ Das indulgentia bedeutet hier nicht die Gestattung einer läßlichen Sünde. Indulgere heißt hier nicht Verzeihung für eine zu begehende läßliche Sünde gewähren, sondern etwas als erlaubt gestatten. Denen, die in Gefahr der Unenthaltsamkeit schweben, erlaubt der hl. Paulus nicht bloß das Heiraten, sondern er fordert sie in V. 9 dazu auf: „Wenn sie sich nicht enthalten, sollen sie heiraten. Besser ist es, zu heiraten als zu brennen.“ Das „nubant“ drückt eine Mahnung, nicht bloß eine Erlaubnis aus. Dies bestätigen die Worte des Apostels in V. 5: „Entziehet euch einander nicht . . .“ Was die einschlägigen Aussprüche der Väter betrifft, so meint Alphons, daß die alten kirchlichen Schriftsteller den in Rede stehenden Ehevollzug deswegen verwerfen, weil nach ihrer Ansicht die Ehegatten (in der Regel) dem Zug der Wollust folgen. Eine Unordnung kann der Kirchenlehrer im coitus incontinentiæ causa nicht erblicken. Wenn der primäre Zweck auf den sekundären hingeordnet wäre, dann läge eine solche vor, nicht aber ist das der Fall, wenn von zwei erlaubten Zwecken bei der Wahl der sekundäre dem primären vorgezogen wird (ohne Ausschluß und Vereitlung des primären).

Für die Moralisten des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts bleibt die Frage nach der Erlaubtheit des Ehevollzugs zum Zwecke der Fernhaltung von Unzucht, sei es der eigenen, sei es der des Ehegenossen, im Sinne des hl. Alphons und seiner Vorläufer gelöst[18]). Wenn

[18]) Vgl. z. B. Probst II 228, Gousset II n. 887, Gury II n. 908, Schwane 155, Lehmkuhl II n. 850, Göpfert III n. 275, Noldin, De

irgendwo noch Bedenken geäußert werden, wie etwa in der Theologia Mechliniensis[19]) mit Rücksicht auf die abweichende Lehre des hl. Thomas, so sind das seltene Ausnahmen, die kaum mehr ins Gewicht fallen.

§ 13

Die Wertung des Ehevollzugs voluptatis causa seit dem 17. Jahrhundert

Weit schwieriger gestaltete sich für die Moraltheologie seit dem siebzehnten Jahrhundert die Lösung der Frage, ob der Geschlechtsgenuß ein sittlich erlaubtes Motiv für den ehelichen Umgang bilde. Im sechzehnten Jahrhundert hatten jene Stimmen, die sie im Gegensatz zur fast ganzen vorausgehenden Tradition im bejahenden Sinne entschieden, noch kein bedeutenderes Echo gefunden. Der Catechismus Romanus, der im Auftrag des Trienter Konzils unter Pius V. 1566 zum Gebrauch für die Pfarrer herausgegeben wurde und dessen dogmatisches Ansehen, wenn auch nicht als ein primärsymbolisches, so doch als ein sehr hohes bezeichnet werden muß, enthielt[1]) die Anweisung, die Gläubigen zu lehren, daß man die Ehe nicht wegen des Genusses und der Wollust vollziehen dürfe. Thomas Sanchez weiß[2]) außer Almain und Mayor kaum einen namhaften und entschiedenen Verfechter der Erlaubtheit

---

sexto præc. n. 78, Koch Anton 636, Vermeersch IV n. 53, Farrugia n. 269, Marc-Raus n. 2098, Aertnys-Damen II n. 881, Schilling n. 487, 2. Im CJC can. 1013 § 1 wird als sekundärer Zweck der Ehe neben dem mutuum adiutorium das remedium concupiscentiæ genannt.

[19]) Tr. de sponsal. et matr. 146 f.

[1]) P. 2 c. 8 n. 33. Quare duo illa maxime docendi sunt fideles: primum quidem, non voluptatis aut libidinis causa matrimonio operam dandam esse.

[2]) Lib. 9 disp. 11 n. 2.

anzuführen[3]). Im siebzehnten Jahrhundert trat jedoch eine Wandlung ein. Es wurde immer öfter, wenn auch mit größerer oder geringerer Einschränkung der Satz vertreten, daß es keine Sünde sei, wenn die Ehegatten der Geschlechtslust wegen die Vereinigung suchen.

An erster Stelle ist hier Ponce de Leon zu nennen. Er bezeichnet[4]) ausdrücklich jene Anschauung als sententia communis, die im usus matrimonii voluptatis gratia läßliche Sünde sieht unter der Begründung, daß er einen Mißbrauch der Geschlechtslust und eine Umkehrung der rechten Ordnung darstelle, insoferne das, was bloß Mittel zum Zweck ist, zum Zweck gemacht werde[5]). Aber trotzdem lehnt er sie im Grunde ab. Nur per accidens wird nach ihm der genannte Ehegebrauch läßlich sündhaft, insofern die nötige Mäßigung selten vorhanden sein wird. An sich kann es nicht als unzulässig gelten, die Lust, die erlaubt ist, genießen zu wollen. Er pflichtet der Beweisführung des Jakob Almain in diesem Punkte, die er wörtlich anführt, vollkommen bei. Alle Väterstellen, die dem zu widersprechen scheinen, beziehen sich nach seiner Ansicht nur auf einen Verkehr ohne entsprechende Mäßigung.

Vollen Beifall findet die von Ponce vertretene These und ihre Begründung bei Gaspar Hurtado[6]), der

[3]) Auch Coninck ist Gegner. Tom. 2 disp. 34 dub. 1 n. 12 concl. 3: Conjuges peccant venialiter, quando solius voluptatis causa sine ulla alia rationabili causa utuntur matrimonio; quia cum illa voluptas ita abiiciat mentem hominis ut sit valde brutalis, omnino indigna est, quæ per se appetatur. quare in hoc est aliqua inordinatio: hæc tamen est tantum venialis.

[4]) S. seine Darlegungen in lib. 10 c. 8 n. 8 u. lib. 1 c. 21 n. 6 ff.

[5]) Henriquez S. J. († 1608) gibt Lib. 11 c. 15 n. 5 die herrschende Meinung samt Begründung kurz so wieder: petere propter solam delectationem est illicitum venialiter, quia a natura hic actus non ordinatur ob delectationem, sed delectatio ut condimentum cibi ordinatur propter operationem honestam.

[6]) De matrimonio disp. 10 diff. 2 n. 7.

angibt, daß auch Vera-Cruz[7]) ihr Probabilität zuspricht. Ferner stellen sich in diese Reihe Johannes Sanchez und Caspensis. Letzterer formuliert den Beweis[8]) folgendermaßen: Die fragliche Lust intendieren, ist seinem Objekt nach nicht schlecht; denn das delectari cum uxore ist nichts Verwerfliches. Es läßt sich auch kein diesbezügliches positives Verbot nachweisen. Ebensowenig wird die Lust schlecht infolge des angewandten Mittels. Voraussetzung ist nur, daß die anderen Zwecke der Ehe weder actu noch habitu ausgeschlossen werden, da in diesem Falle der eheliche Akt nicht bloß läßlich, sondern sogar schwer sündhaft würde. Somit ist der Umgang, der nur wegen der mit ihm verbundenen Lust erfolgt, ex suo genere nicht schlecht.

Der scharfsinnige, als Laxist bekannte Johannes Sanchez († ca. 1624)[9]) tritt mit besonderem Eifer für die Erlaubtheit des coitus voluptatis causa ein. Wenn auch die copula, so argumentiert er, actu wegen des Geschlechtsgenusses vollzogen wird, so ist sie doch, solange sie sich innerhalb der Grenzen der Ehe hält, habituell auf die Wesenszwecke der Ehe hingeordnet, wenn die Gatten die Ehe (von Anfang an) ihretwegen eingegangen haben. Gegenüber dem Einwande, daß zu einem Tugendakte eine Handlung mit einem finis honestus erforderlich sei, die copula wegen der Lust aber nur einen finis delectabilis habe, schreibt er: Hier finden sich beide Zwecke. Die Lust an einem Werke erstreben, das erlaubterweise vollbracht werden kann, bedeutet nicht handeln ohne finis honestus. Es ist nämlich wenigstens der finis operis ein finis honestus, wenn auch der finis operantis ein finis delectabilis ist. Das andere Gegenargument, daß eine Umkehrung der rechten Ordnung vorliege, hält er ebensowenig für durchschlagend. Nach seiner Ansicht ist die Einhaltung der von der Natur intendierten Ordnung in diesem Falle nicht Pflicht,

[7]) Ein nicht gerade bedeutender spanischer Moralist des 16. Jahrh.

[8]) Tr. 26 disp. 8 sect. 1 n. 5. — [9]) In seinen 1624 zum erstenmal erschienenen, 1646 indizierten Selecta de sacramentis disp. 23 n. 25.

sondern nur Rat. Es ist ja auch erlaubt, die Ehe zur Hintanhaltung von Unzucht zu gebrauchen, obwohl der erste vom Schöpfer gewollte Zweck die Fortpflanzung ist. Die von Gott aufgestellte Ordnung nicht anstreben, bedeutet nicht immer Sünde, sondern manchmal nur Unvollkommenheit. Johannes Sanchez zeiht selbst ein gewisses Übermaß im coitus voluptatis causa nicht der Sünde. Solange keine gesundheitliche Schädigung zu befürchten sei, müsse er von Sünde freigesprochen werden. Darum dürfe auch die Anwendung von stimulantia, um möglichst oft den Geschlechtsgenuß sich verschaffen zu können, nicht verurteilt werden. Unmäßigkeit liege, solange gesundheitlicher Nachteil fehle, nicht vor.

Nicht weniger entschieden behauptet Martin Perez[10]) die Zulässigkeit des Lustmotivs beim ehelichen Akt. Seine Begründung ist im Kerne nicht neu, aber ansprechender und schärfer als bei anderen. Zunächst stellt er fest, daß der Geschlechtsgenuß beim Ehegebrauch an sich gar nicht, auch nicht läßlich sündhaft sein kann. Er ist mit dem ehelichen Akt naturnotwendig verbunden. Im Ehevertrag verpflichtet man sich auf diesen Akt. Wäre dieser wegen der Fleischeslust läßliche Sünde, so würde man sich im Ehevertrag auf eine läßliche Sünde verpflichten. Das aber ist unzulässig. Die Lust beim Ehevollzug stellt also etwas in sich Erlaubtes dar. Perez fährt dann etwa folgendermaßen weiter: Wie das Verlangen nach der das Leben erhaltenden Speise sittlich gut ist, so auch das Verlangen nach dem die menschliche Fortpflanzung bewirkenden Zeugungsakt. Und wie der Schöpfer das Essen mit Genuß verbunden hat, damit das Verlangen danach um so stärker ist, so hat er aus demselben Grunde auch den Zeugungsakt mit Lust ausgestattet. Die Lust ist nach Aristoteles die Würze der Handlungen. Wie nun das Verlangen nach der mit der Speise verbundenen Lust erlaubt ist, so auch das Ver-

[10]) Disp. 49 sect. 2 n. 5 u. 6, bes. disp. 18 sect. 7 n. 9.

langen nach dem im Ehevollzug liegenden Geschlechtsgenuß. Es läßt sich doch zwischen beiden kein Unterschied nachweisen.

Perez setzt sich sodann — und hierin liegt das Wertvollste seiner Darlegungen — mit dem Haupteinwand der Gegner auseinander, nämlich daß das Handeln aus Lust eine Umkehrung der rechten Ordnung sei. Er argumentiert so: Der Zweck des coitus voluptatis causa, die Geschlechtslust, ist nicht schlecht, sondern etwas Erlaubtes. Das Mittel dazu, nämlich der eheliche Akt, ist ebenfalls erlaubt. Also ist nicht einzusehen, woher die sittliche Verwerflichkeit kommen soll. Eine Umkehrung der rechten Ordnung ist dann, wenn der Beischlaf auf einen anderen in sich guten als den inneren Zweck der Ehe bezogen wird, nicht gegeben. Das wäre nur dann der Fall, wenn letzterer positiv ausgeschlossen würde. Es ist nicht notwendig, diesen ausdrücklich zu intendieren.

Wie wir sehen werden, hat die spätere Moraltheologie in diesen Sätzen die Lösung der gegenwärtigen Frage gefunden. Bis sie allseits zu dieser Erkenntnis gelangte, bedurfte es aber noch einer längeren Debatte.

Im siebzehnten Jahrhundert, wenigstens in dessen ersten drei Vierteln, schien eine solche Notwendigkeit allerdings nicht vorzuliegen. Wohl hielten damals noch manche, so z. B. Laymann[11]) an der traditionellen Auffassung fest. Die Mehrheit ließ sich aber doch durch die Beweisführung eines Almain, Ponce, Johannes Sanchez, Martin Perez überzeugen. Wenigstens berichtet Mastrius[12]), daß zu seiner Zeit die Ansicht von der völligen Sündelosigkeit des concubitus solius voluptatis causa opinio communior geworden war. Dieser Gelehrte entscheidet sich selbst ebenfalls dafür unter ähnlicher Begründung, wie sie Perez u. a. vortrugen.

Da nahm das oberste kirchliche Lehramt selbst zu dieser Frage Stellung. Durch Papst Innozenz XI. wurden unterm 2. März 1679 eine Reihe

[11]) Lib. 5 tr. 10 p. 3 c. 4. — [12]) in IV. sent. disp. 7 q. 21 a. 2 n. 533, Theol. mor. disp. 20 q. 6 a. 1 n. 126.

moraltheologischer Thesen „als zum mindesten ärgernis-erregend und in der Praxis verderblich“ verworfen. Darunter befindet sich als propositio 9 folgende: Opus conjugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa ac defectu veniali[13]).

War damit die Streitfrage, ob die Geschlechtslust ein zulässiges Motiv für den ehelichen Verkehr bilde, im verneinenden Sinne entschieden? War damit die Mehrheit der damaligen Moralisten desavouiert? Die Moraltheologie der Folgezeit war keineswegs in ihrer Gesamtheit dieser Anschauung. Zum Teil wohl.

Die genannten Theses damnatæ wurden natürlich alsbald Gegenstand besonderer Erörterungen. So schrieb unter anderen der spanische Jesuit Didacus de la Fuente Hurtado († 1686) dazu einen ausführlichen und guten Kommentar unter dem Titel „Theologia reformata“. Im 2. Kapitel der Dissertatio sexta legt er die Gründe für die Unhaltbarkeit der propositio 9 dar[14]). Er sieht sie vor allem darin, daß die These unterschiedslos jeden von der Lust geleiteten Ehegebrauch von Sünde freispricht, mag er sich in den Grenzen der Mäßigkeit halten oder nicht, mag er notwendig oder überflüssig, nützlich oder zwecklos sein zur Erreichung der ehelichen Güter. Nach diesem Satze wäre der natürliche Ehegebrauch an keine Schranken der Mäßigkeit oder überhaupt der Sittlichkeit gebunden.

---

[13]) Denzinger n. 1159. — Schon 1659 hat die Diözesansynode von Namur die Frage nach der sittlichen Erlaubtheit des Ehevollzugs um der bloßen Lust willen verneint. S. Deininger 230.

[14]) Einleitend bemerkt er (n. 14), daß dieser Satz auf Johannes Maioris und Johannes Sanchez zurückgehe. Diese hätten die Behauptung aufgestellt, solange der Ehegebrauch der Gesundheit nicht schade, könne von einem Übermaß nicht die Rede sein, und solange die Mäßigkeit gewahrt werde, liege keine Sünde vor, auch wenn die Lust befriedigt werden solle. Denn es sei durchaus nichts Sündhaftes, in maßvoller Weise die Sinnenlust zu erstreben. Daß auch Almain, Ponce, Gaspar Hurtado zu den Vertretern dieser These zu rechnen sei, bestreitet Fuente (n. 27).

Es mag bei unserer bisherigen Darstellung, ohne daß es eigens hervorgehoben wurde, aufgefallen sein, daß bei der Debatte über die Zulässigkeit des Lustmotivs die Autoren keinen Unterschied machen zwischen einem Ehevollzug propter delectationem und einem solchen ob s o l a m delectationem, sondern beide miteinander vermengen und über beide das gleiche Urteil fällen. Die verworfene propositio spricht aber vom opus conjugii ob s o l a m voluptatem exercitum. Mit Recht macht Fuente[15]) darauf aufmerksam. Nur den Verkehr, der lediglich der Lust wegen gepflogen wird, hat die These im Auge. Was ist aber darunter zu verstehen? Der Kern der Ausführungen, die dieser Gelehrte hierüber macht, ist etwa folgender:

1. Die Ehe bloß der Lust wegen gebrauchen, heißt sie gebrauchen nicht aus Gründen der Notwendigkeit oder Nützlichkeit oder aus einem anderen vernünftigen Grunde, sondern lediglich wegen der Rücksicht auf das bonum delectabile. Ein solcher Vollzug ist aber Sünde, weil er mindestens als opus otiosum angesprochen werden muß. Der eheliche Umgang gehört zu jenen Handlungen, die nicht schon aus sich immer gut sind, sondern es erst werden, wenn eine Notwendigkeit zu ihrer Vollbringung besteht, wie das Essen, Trinken, Schlafen, Aderlassen, Schwören. Mit seiner Frau bloß wegen der Lust verkehren, bedeutet aber soviel wie ohne Notwendigkeit oder ohne vernünftigen Grund es tun[16]).

2. Die Ehe bloß der Lust wegen gebrauchen, heißt sie gebrauchen ohne Rücksicht darauf, ob es hic et nunc erlaubt ist. Wer mit einer solchen Gesinnung handelt, begeht mindestens eine läßliche Sünde[17]).

3. Die Ehe bloß der Lust wegen gebrauchen, heißt, sie gebrauchen unter Ausschluß anderer Ehezwecke.

---

[15]) n. 18. Vgl. auch c. 4 n. 39. Hier unterscheidet er so: longe aliud est exercere opus conjugii propter solam voluptatem, aliud autem exercere idipsum propter solam voluptatem licitam et regulatam rectæ rationis iudicio.

[16]) n. 19. 20. Vgl. n. 39. — [17]) n. 21.

Denn wenn andere Zwecke in gleichem oder gar noch höherem Maße angestrebt würden wie die Lust, könnte von einem Ehegebrauch bloß der Lust wegen nicht die Rede sein. Wird unter den „anderen Zwecken" der finis ultimus verstanden, dann liegt sicher Sünde, ja sogar Todsünde vor, da ja an die Stelle Gottes die Kreatur gesetzt wird. Aber auch, wenn unter den „anderen Zwecken" nur die n ä c h s t e n Zwecke gemeint sind, liegt Sünde vor, mindestens dann, wenn sowohl der finis operis als auch der finis operantis nur die Lust ist. Denn zu einem solchen Verkehr fehlt jede Notwendigkeit, er ist ein opus otiosum. Ist die Lust bloß der finis operantis, nicht zugleich der finis operis (d. h. dient der Geschlechtsverkehr wenigstens objektiv der Fortpflanzung oder zur Leistung der Pflicht usw.), so kann von einem Ehevollzug bloß aus Lust und von einer Sünde nicht gesprochen werden[18]).

4. Der Ausschluß anderer Ehezwecke kann ein positiver, er kann aber auch so geartet sein, daß die Ehezwecke zwar nicht positiv abgewiesen werden, aber tatsächlich nichts anderes als die Lust intendiert wird (m. a. W. er kann auch ein negativer sein). In b e i d e n Fällen ist eine eheliche Vereinigung bloß der Lust wegen und damit Sünde gegeben, nicht bloß im ersten. Denn wer beim ehelichen Werke an nichts anderes denkt als an die Lust, der befindet sich in einer Verfassung, daß er sich den Geschlechtsgenuß verschaffen will, selbst wenn aus dem Umgang keine anderen Güter erwachsen können. Es genügt ihm, wenn der Ehevollzug Genuß einbringt. Die Ehe ist ihm lediglich Mittel zum Zwecke der Lust[19]).

Schon aus dem bisher Mitgeteilten erhellt deutlich genug, daß Fuente nur den Ehevollzug ob s o l a m voluptatem für sündhaft erklärt, nicht aber den coitus propter delectationem schlechtweg. An anderer Stelle[20]) bekundet er diesen Standpunkt noch deutlicher. Die verschiedenen Meinungen, die hinsichtlich der Frage

[18]) n. 23 u. 24. — [19]) n. 25. — [20]) Diss. 6 c. 4.

nach der Erlaubtheit des concubitus voluptatis causa bestehen, teilt er dort[21]) in drei Gruppen, in eine bejahende, eine verneinende und eine vermittelnde. Nach seiner Anschauung trifft keine der drei Meinungen die kirchliche Verurteilung, auch nicht die milde bejahende[22]). Denn sie behaupte ja nicht, daß jeder bloß aus Lust erstrebte eheliche Akt ohne Sünde sei, sondern sie wolle lediglich sagen, daß es erlaubt sei, einen sonst sittlich gerechtfertigten ehelichen Umgang wegen der daraus fließenden Lust zu erstreben, ihn als Mittel zur Gewinnung von Lust zu benützen[23]). Unser Jesuitentheologe entscheidet sich selbst für diese Meinung. Die Gründe, die für sie angeführt werden, überzeugen ihn. So vor allen der Hinweis darauf, daß es auch bei anderen in sich erlaubten Handlungen nicht Sünde sei, die von Natur aus mit ihnen verbundene Lust zu lieben, so beim Anhören der Musik, beim Anblick blühender Auen, beim Riechen an duftenden Blumen, vorausgesetzt, daß nicht Übermaß oder sonstige Umstände die Handlung sündhaft machen. Ferner, daß es nicht unerlaubt sei, des Lohnes wegen zu arbeiten; der Geschlechtsgenuß sei aber mit dem ehelichen Akt gleichsam als Lohn verknüpft. Das gegnerische Argument von der Umkehrung der rechten Ordnung sucht er mit dem Satz zu entkräften: Wenn der coitus selbst sittlich gut ist, dann ist auch die damit gegebene Lust gut. Sie stellt ein sittlich zulässiges Motiv dar und darf per modum finis erstrebt werden[24]).

Fuentes Ordensgenosse, der Italiener Domenico Viva († 1726), schrieb wie zu den von den Päpsten Alexander VII. und VIII. so auch von Innozenz XI. verurteilten Thesen ausführliche Erläuterungen, die erstmals 1708 erschienen. Sein Urteil über den coitus conjugalis delectationis causa deckt sich keineswegs mit dem Urteil Fuentes. Nach ihm ist nicht bloß der Verkehr ob solam voluptatem läßlich sündhaft, sondern überhaupt jeder, bei dem die Geschlechtslust direkt in-

[21]) n. 36. — [22]) n. 44. — [23]) n. 45. — [24]) n. 46.

tendiert wird, mag er auch an sich auf einen geziemenden Zweck hingeordnet sein[25]). Wieder ist es das Argument von der Umkehrung der naturgegebenen Ordnung, das er wie schon so viele vor ihm zur Begründung ins Feld führt[26]). Der Geschlechtsgenuß ist — vom Genuß bei Speise und Trank gilt das gleiche — nicht der Zweck des ehelichen Aktes. Die Natur erstrebt mit der Lust einen höheren Zweck und darum muß der Mensch die Lust wegen des von der Natur gewollten Zweckes sich zu verschaffen suchen, nicht ihretwegen. Die Natur hat zwar mit dem Akt eine Lust verknüpft, um zu seiner Vollbringung anzureizen. Aber daraus folgt nicht, daß die Lust ihretwegen gesucht werden darf.

Viva will[27]) damit nicht das Intendieren j e d e r Lust und j e d e s Genusses als sündhaft bezeichnen. Der Genuß bei einem Spiel, beim Anhören schöner Musik, bei der Betrachtung eines blühenden Feldes usw. ist nach ihm nichts Unerlaubtes. Er ist etwas Indifferentes. Er ist von Natur zur Erholung geschaffen. Nicht so aber der Geschlechtsgenuß. Dieser ist zur Erhaltung des Menschengeschlechtes bestimmt, wie der Genuß bei Speise und Trank zur Erhaltung des Individuums. Darum wäre es eine Umkehrung der rechten Ordnung, diese Lust direkt und ihretwegen zu erstreben. Dazu kommt, daß bei der Gaumen- und Geschlechtslust leicht das rechte Maß überschritten wird. Schon wegen dieser Gefahr muß es verboten sein, die Lust ihrer selbst wegen zu suchen. Überhaupt ist es der Geschlechtslust eigen — und dadurch unterscheidet sie sich wesentlich von anderen Genüssen —, daß sie voluptas immoderata ist und den Geist nicht wie der Anblick einer lachenden Au zu himmlischen Dingen erhebt, sondern vielmehr davon abzieht.

---

[25]) n. XIII. Sexto demum non vacare veniali culpa, si actus conjugalis ob solam voluptatem exerceatur aut si voluptas illa directe intendatur, etiamsi talis operatio ad finem debitum ordinetur.

[26]) n. V u. VI. — [27]) n. VI u. IX.

Viva sucht auch[28]) die Argumente der Gegner zu entkräften. Daß das delectari cum uxore nichts Unerlaubtes sei, gibt er nur für den Fall zu, daß es wegen der Fortpflanzung geschieht. Das delectari cum uxore wegen der Lust dagegen betrachtet er als etwas Schlechtes. Es gelte hier dasselbe wie bei der Amputation eines Armes. Zur Erhaltung des Lebens vorgenommen, ist sie gut, ihrer selbst wegen vollbracht, dagegen schlecht. Die Folgerung, daß der Abschluß der Ehe stets sündhaft sein müßte, wenn es unerlaubt wäre beim ehelichen Umgang die Geschlechtslust zu intendieren, bezeichnet Viva als falsch. Der Ehevertrag habe ja unmittelbar den ehelichen Akt zum Ziele und in letzter Linie die proles, nicht aber die Gewinnung von Lust. Der eheliche Akt ist aber an sich nicht Sünde.

Aus Fuentes und Vivas Schriften geht deutlich hervor, daß nach der Ansicht der Moraltheologen des endigenden siebzehnten und beginnenden achtzehnten Jahrhunderts durch die Verurteilung der propositio 9 seitens des obersten kirchlichen Lehramts die Frage nach der Erlaubtheit des Lustmotivs beim usus matrimonii keineswegs (im verneinenden Sinne) entschieden war. Fest stand nur, daß der coitus ob solam delectationem nicht von jeder Sünde freigesprochen werden darf. Die Debatte mußte darum weitergehen. Dabei galt es, soweit das Lustmotiv als zulässig erklärt wurde, den Begriff des coitus ob solam delectationem zu bestimmen und ihn vom coitus propter delectationem schlechtweg zu unterscheiden. Die Kontroverse oder die diesbezüglichen Lehren der Folgezeit gestalteten sich aber manchmal sehr unklar gerade wegen Nichtbeachtung der zuletzt genannten Forderung.

Gut ist, was die Salmantizenser schreiben. Nach ihnen ist ein usus conjugii ob solam delectationem dann läßlich sündhaft, wenn der Geschlechtsgenuß den finis movens des Ehevollzugs bildet. Bewirkt sie aber lediglich die applicatio voluntatis ad usum matrimonii,

[28]) n. XI. u. XII.

so liegt keine Sünde vor[29]). Wie ihre Ausführungen an anderer Stelle ergeben, wollen sie damit sagen: Ein coitus voluptatis causa ist dann ohne Sünde, wenn die Geschlechtslust zwar der nächste Beweggrund zum ehelichen Verkehr ist, aber nicht der einzige und ausschließliche, so daß der eigentliche Ehezweck, der finis operis nicht positiv ausgeschlossen wird. Wer eine gute Handlung vollbringt, der erstrebt die ihr eigentümlichen Zwecke schon dann, wenn er sie nicht ausschließt, mag er auch indifferente Ziele, die den Willen zum Wollen der Handlung anregen, damit verfolgen. Die Handlung wird dadurch nicht schlecht. Wer maßvoll ißt, ohne dabei auf den Zweck des Essens zu achten, aber auch ohne ihn auszuschließen, vollbringt eine gute Handlung, selbst wenn er durch die Lust zum Essen veranlaßt wurde. Das gleiche gilt vom ehelichen Umgang. Wer wegen des Geschlechtsgenusses zur copula schreitet, dabei aber tatsächlich die Pflicht leistet, vollbringt, auch wenn er an letzteres gar nicht denkt, eine gute Handlung. Der sittliche Zweck des ehelichen Aktes wird trotzdem festgehalten. Die Geschlechtslust wendet lediglich den Willen zum coitus hin, sie ist nicht der eigentliche Zweck[30]).

Nach den Salmantizensern ist somit ein positives Intendieren der Ehezwecke beim Ehegebrauch nicht erforderlich. Von einem coitus ob solam delectationem, den sie allein für sündhaft halten, kann schon dann nicht mehr die Rede sein, wenn die (objektiven) Ehezwecke nicht positiv ausgeschlossen werden. Nicht alle Moraltheologen des achtzehnten Jahrhunderts rangen sich zu dieser Auffassung durch. Zeuge dafür ist neben

[29]) Tr. 9 c. 15 n. 57.

[30]) Tr. 9 c. 3 n. 32. 33. . . . . quando quis ex voluptate capienda in copula maritali applicatur ad illam, talis actus est bonus, quia est actus iustitiæ et redditio debiti, etiamsi ad hoc non attendatur, sed ad voluptatem capiendam, quod frequentius accidit, quia semper retinetur finis honestus illius actus et talis voluptas solum est applicatio voluntatis ad illum.

anderen Lacroix[31]). Die Ehe bloß wegen der Lust vollziehen heißt nach diesem Autor die Lust intendieren und bei ihr stehen bleiben. Letzteres ist gegeben, wenn sie nicht auf den primären oder sekundären oder auf einen anderen sittlich guten Zweck bezogen wird. Ob dieses Nichtbeziehen erst im positiven Ausschlusse oder schon im einfachen Nichtintendieren der (objektiven) Ehezwecke liegt, wagt Lacroix nicht zu entscheiden. Einen Ehegebrauch propter voluptatem, bei dem die Lust einen untergeordneten Zweck bildet, erklärt er für sündenfrei[32]).

Häufig gehen die Autoren auf den springenden Punkt der gegenwärtigen Frage überhaupt nicht ein. Sie betonen lediglich, daß es sündhaft sei, die Ehe bloß der Lust wegen zu gebrauchen und weisen zur Begründung auf die Verurteilung der propositio 9 und auf die in einem solchen Ehevollzug liegende Umkehrung der natürlichen Ordnung hin[33]), oder sie zeihen, wie z. B. Johannes Reuter S. J. († 1762)[34]), ohne weitere Unterscheidung den usus matrimonii voluptatis causa der Sünde. Tiefer geht wieder Mazzotta[35]). Die copula

[31]) Lib. 6 p. 3 dub. 2 a. 1 § 7 n. 294. — [32]) Ebd. § 9 n. 296.

[33]) S. z. B. Sporer p. 4 c. 2 sect. 3 n. 488. — Reutlinger S. J. p. 3 sect. 1 q. 4 cas. 4 n. 9. . . . actum conjugalem solius voluptatis gratia exercitum . . . . non esse quidem peccatum mortale, set tamen veniale . . . . eiusmodi voluptas nimium abicit mentem hominis et brutis potius convenit, indigna est, quæ per se appetatur; atque adeo datur hic aliqua inordinatio et debiti ordinis perversio, dum actus suapte natura tendens ad bonum prolis statuitur, pro ipso fine, ut sistatur in sola perceptione voluptatis, cum delectatio sit propter actum et operi conjugali voluptas hæc apposita fuerit, ut homines ad gravia matrimonii onera allicerentur, non vero actus propter delectationem ac voluptatem, ut ea pro fine statuatur, quod sine culpa veniali fieri non potest. — Elbel O. F. M. († 1756) p. 3 n. 412. (Ausgabe v. Bierbaum p. 10 n. 409.) Holzmann O. Min. († 1748) p. 6 tr. 2 n. 457. — Amort († 1775) tr. 15 § 6 q. 1.

[34]) Theol. mor. p. 4 tr. 8 n. 503.

[35]) Tr. 7 disp. 4 q. 1 c. 1 § 2.

bloß der Lust wegen vornehmen heißt nach ihm bei der Lust stehen bleiben. Ohne Sünde ist der eheliche Akt bereits dann, wenn die Gatten die innerlichen Zwecke der Ehe wenigstens virtualiter oder implicite erstreben und (während des Aktes) keine gegenteilige Intention haben.

Einen Einblick in die die Moraltheologen des achtzehnten Jahrhunderts bezüglich unserer Frage beherrschenden Gedankengänge sucht der bayerische Franziskaner Kreßlinger in seinen Additiones zu Reiffenstuels Moral[36]) gelegentlich der Kontroverse über die Möglichkeit indifferenter Akte in individuo zu geben. Die propositio 9 (wie prop. 8) wurde — das ist die eine Erklärung — von Innozenz XI. deswegen verworfen, weil es sich um eine Lust handelt, die die Menschen leicht zur Unmäßigkeit hinreißt. Aus diesem Grunde sei der Ehevollzug der Lust wegen Sünde. Nach einer anderen Erklärung muß unterschieden werden: Ist die Lust der natürliche Zweck der betreffenden Handlung, wie das Anhören guter Musik usw., dann ist ein Handeln der Lust wegen gestattet. Ist sie bloß Mittel zum Zweck, wie beim Essen, Trinken, Ehevollzug, dann darf die Lust nicht der Zweck der Handlung sein. Ein solches Handeln ist ein Handeln ob solam voluptatem. In diesem Falle wird die rechte Ordnung verkehrt und das ist Sünde.

Mit besonderem Interesse forscht man nach dem Urteil des bedeutendsten Moraltheologen des achtzehnten Jahrhunderts, des hl. Alphons. Es stellt sich aber bei der Durchsicht der einschlägigen Stellen seiner Moraltheologie eine gewisse Enttäuschung ein. Man erhält keine erschöpfende und auch keine genügend klare Antwort. Auf die Frage, was heißt agere propter solam delectationem, geht der Kirchenlehrer nicht ein. Er begründet[37]) in der Hauptsache nur die allgemein festgehaltene Anschauung, daß das bloß aus Lust erfolgende eheliche Werk nicht schwer, sondern läßlich sündhaft sei. Schwer sündhaft sei eine Lust nur aus zwei Gründen:

[36]) Tr. 1 d. 2 q. 6 n. 39 additio 2. — [37]) Lib. 6 n. 912.

Wenn es sich um ein schwer sündhaftes Objekt handelt und wenn in der Lust das letzte Ziel gesucht wird. Beides treffe aber hier nicht zu. Eine läßliche Sünde müsse aber angenommen werden, weil eine gewisse Verkehrung der rechten Ordnung nicht zu leugnen sei. Soviel geht aus des hl. Alphons Moraltheologie hervor, daß beim Ehegebrauch nicht jegliches Lustmotiv ausgeschlossen werden muß. Ist der Gatte beim Beischlaf in erster Linie (principaliter) von der Absicht der Kindererzeugung geleitet und erstrebt er die Geschlechtslust in maßvoller Weise nur, um sich zur copula zu befähigen, so sündigt er ebensowenig wie derjenige, der sich in den Grenzen der Mäßigkeit auf den Genuß beim Essen freut, um so dem Leib die nötige Nahrung zuzuführen. Ist ein ehelicher Umgang, der den Geschlechtsgenuß zum nächsten Ziele hat, danach als sündhaft anzusehen? Alphons selbst spricht sich hierüber nicht ex professo aus. Nach dem, was er an anderer Stelle[38]), die für unseren Gegenstand von Belang ist, ausführt, müßte er die Frage verneinen. Er sagt ja, daß es zum sittlich guten Handeln nicht notwendig ist, dasselbe stets aktuell auf ein bonum honestum zu beziehen. Es genügt die virtuelle Beziehung. Als Beispiel nennt er das Essen. Wer zur Mahlzeit schreitet, nicht mit dem Gedanken, dadurch sein Leben zu erhalten, sondern beim Essen einen Genuß zu haben, sündigt nicht. Denn diesen Genuß bezieht er wenigstens virtuell auf die Erhaltung des Lebens. Darum erstrebt er ihn nicht in ungeordneter Weise. Andererseits glaubt Alphons[39]) darin eine Sünde erblicken zu müssen, wenn sich jemand zum Heiraten entschließt hauptsächlich wegen der Aussicht auf den Geschlechtsgenuß. Die voluptas hält er nicht für einen finis honestus. Und diesen in erster Linie erstreben, ist nicht einwandfrei, wenn auch die eigentlichen Zwecke der Ehe nicht ausgeschlossen werden.

Die Moraltheologie des neunzehnten Jahrhunderts legt in der gegenwärtigen Frage noch lange genug

[38]) Lib. 5 de actibus humanis n. 44. — [39]) Lib. 6. n. 883.

Unklarheit und Unsicherheit bzw. geringes Interesse an den Tag. Nicht etwa bloß in der durch die Aufklärung hervorgerufenen Dekadenzperiode, auf die nicht weiter eingegangen werden soll. Auch jene Theologen, die wieder den Anschluß an die Klassiker der Vorzeit suchen und einen neuen Aufschwung der Gotteswissenschaft herbeiführen helfen, lassen oft ein Eingehen auf den Kernpunkt vermissen. Manche, wie z. B. Gousset[40]), Waibel[41]), Martin[42]) u. a., schließen sich engstens an den hl. Alphons an und kommen über ihn nicht hinaus. Sie geben ebenfalls keine genügende Antwort auf die Fragen: Ist jeder coitus voluptatis causa Sünde oder bloß der coitus ob solam voluptatem? Was heißt, die Ehe bloß der Lust wegen vollziehen? Gury[43]), der im neunzehnten Jahrhundert eine Verbreitung gefunden hat wie kein anderer Moralist, sagt allerdings — wenigstens in den späteren Auflagen —, daß das eheliche Werk bloß der Lust wegen vollbringen so viel bedeutet, wie andere Zwecke der Ehe ausdrücklich ausschließen. Allein über den sittlichen Charakter eines Ehevollzugs, bei dem die Gatten sich zwar zunächst den Geschlechtsgenuß zum Ziele setzen, aber die anderen eigentlichen Zwecke der Ehe nicht ausschließen, erfahren wir auch bei diesem Autor im Grunde genommen nichts. Er hebt lediglich hervor, daß derselbe selbst von läßlicher Sünde frei ist, wenn er zur Heilung der Begierlichkeit dient, mag diese Wirkung ausdrücklich oder nur eingeschlossenerweise intendiert sein.

Das Verdienst Ballerinis S. J. († 1881) ist es, in seinem Kommentar zu Gurys Moraltheologie im Anschluß an die berührte Stelle den Kern der Frage scharf herausgestellt und behandelt zu haben.

Er hält den Ehevollzug propter solam voluptatem und den propter voluptatem streng auseinander. Ersterer, der (läßliche) Sünde ist, besteht darin, daß der Gatte

---

[40]) Moraltheol. II n. 886. — [41]) Moraltheol. V S. 226 f. — [42]) Moral 786.

[43]) P. 2 n. 908. . . . Conjugii usus, si fiat ob solam voluptatem, id est alios fines expresse excludendo.

unter positivem Ausschluß jeder weiteren Ehezwecke den Geschlechtsgenuß sich zu verschaffen sucht. Letzterer dagegen, der ohne Sünde ist, liegt dann vor, wenn zwar die Lust erstrebt, aber andere sittliche Zwecke der Ehe nicht positiv ausgeschlossen werden. Sie ausdrücklich zu intendieren, ist nicht erfordert. Es genügt ein rein negatives Verhalten ihnen gegenüber, d. h. es ist nicht notwendig, beim Ehegebrauch an die eigentlichen Zwecke der Ehe zu denken. Wenn der eheliche Akt mit dem Bewußtsein, daß er nichts Unerlaubtes darstelle, vollzogen wird und seine inneren Zwecke nicht ausdrücklich ausgeschlossen werden, kann von sittlicher Unordnung nicht die Rede sein. Vom ehelichen Verkehr gilt das gleiche wie von jeder anderen Handlung: Es genügt, daß die der Handlung eigentümlichen inneren Zwecke nicht ausgeschlossen werden und daß die Handlung der Vernunft nicht als der rechten Ordnung widersprechend erscheint. Im Augenblicke des Handelns an dessen innere Zwecke zu denken, dazu besteht keine Notwendigkeit. Das Verlangen nach der Lust selbst enthält keinerlei Unordnung. Nach dem hl. Thomas ist ja die mit guten Handlungen verknüpfte Lust selbst gut und erstrebenswert. Der Schöpfer hat absichtlich mit gewissen Handlungen eine Lust verbunden, um dadurch zu ihrer Vollbringung anzureizen. Es ist darum nichts Unnatürliches, der Lust wegen solche Handlungen vorzunehmen, ebensowenig wie wenn jemand durch die Aussicht auf Lohn sich zur Arbeit bestimmen läßt[44]).

Ballerini vertritt somit ganz entschieden den Standpunkt, daß ein Handeln aus Lust noch nicht Sünde ist, sondern erst ein Handeln bloß aus Lust und daß von letzterem schon dann nicht mehr die Rede sein kann, wenn der finis operis nicht positiv ausgeschlossen wird. Ferner wendet er diesen Grundsatz ohne Einschränkung auch auf den Ehevollzug an. Er sieht sich nicht veranlaßt, an ihn etwa mit Rücksicht auf die Eigenart der

[44]) Gury-Ballerini II n. 908[b].

Geschlechtslust andere Maßstäbe anzulegen, wie es ein Teil der Väter, fast das ganze Mittelalter und selbst noch viele Theologen der Neuzeit getan haben.

Aber auch gegen ihn wurden Stimmen laut wie einst gegen ältere Moralisten, die diese Lehre vertreten hatten.

Die der Redemptoristenkongregation angehörenden Verfasser der Vindiciæ Alphonsianæ, die in dieser Schrift so manche von Ballerini in seinem Gurykommentar vorgetragene, von den Lehren des hl. Alphons mehr oder weniger abweichende Ansicht bekämpften, erhoben auch gegen die dargelegten Ausführungen ihre Einwände.

Nach ihnen ist es ein Handeln bloß der Lust wegen, beim Vollzug der Ehe, beim Essen und Trinken den Genuß zu erstreben ohne dabei andere sittlich gute Zwecke dieser Handlungen zu intendieren. Wer sich anderen Zwecken gegenüber rein negativ verhält, der handelt, wenn er die Akte der Lust wegen vollbringt, aus bloßer Lust. Mag einer positiv oder negativ andere Zwecke ausschließen, in jedem Falle trifft es zu, daß er propter solam voluptatem handelt, d. h. daß er keine anderen Zwecke im Auge hat als die Lust[45]). Der mit dem ehelichen Akte, dem Essen und Trinken verbundene Genuß darf niemals seinetwegen gesucht oder intendiert, sondern muß stets auf einen anderen, sittlich guten Zweck wenigstens virtuell bezogen werden. Denn ein bonum delectabile, wie es die genannte Lust darstellt, hat von Natur aus lediglich den Charakter eines Mittels zum Zweck, nicht den des Zweckes und darf darum auch nicht Zweck des Handelns sein, sondern nur als Mittel zu einem anderen Zweck intendiert werden, wie es vom Schöpfer gewollt ist[46]). Das vernünftig freie Tun des Menschen muß, soll es sittlich gut sein, wenigstens einschlußweise auf Gott bezogen werden, insoferne es auf einen sittlich guten Zweck zum mindesten virtuell hingeordnet werden muß[47]).

[45]) II 503 col. 2. — [46]) II 494 col. 2, II 507 col. 2.
[47]) II 500 col. 2.

Dies der Kern der ziemlich langen Polemik gegen Ballerini[48]). Es sind — man sieht es auf den ersten Blick — größtenteils alte Einwände. Die Verfasser der Vindiciæ betonen auch, daß sie mit ihren Ausführungen die Ansicht des hl. Alphons und überhaupt die sententia communis in der Moraltheologie wiedergeben. Und im Laufe ihrer Darstellung lassen sie ältere Autoren, die sich in ihrem Sinne aussprechen, reichlich zu Worte kommen.

Ballerini unterzieht — wiederum in seinem Gurykommentar[49]) — die Einwände der Vindiciæ einer eingehenden und manchmal scharfsinnigen Kritik.

Die Behauptung, positiv andere Zwecke ausschließen und sich ihnen gegenüber negativ verhalten, d. h. während des Handelns nicht an sie denken, laufe auf das nämliche hinaus, bezeichnet er als falsch[50]). Denn sie führt nach ihm zu Sätzen, die von der Kirche verworfen wurden. Danach müßte z. B. jede Handlung als sündhaft gelten, die nicht aus der Liebe hervorgeht und nicht durch die Liebe aktuell auf Gott, der das Endziel aller Dinge ist, bezogen wird. Denn beim Handeln nicht an Gott denken, wäre nach der Aufstellung der Vindiciæ so viel wie Gott als letztes Ziel der Handlung ausschließen. Gott aber als letztes Ziel ausschließen, ist Sünde. Es ist jedoch von der Kirche die Lehre eines Quesnell und Bajus verurteilt worden, daß selbst gute Werke für Sünde angesehen werden müssen, die bloß im Hinblick auf den ewigen Lohn verrichtet werden (bei denen also die aktuelle Hinordnung auf Gott unterlassen wird)[51]). Und der hl. Thomas lehrt u. a. ausdrücklich:[52]) Damit Gott

[48]) Auf das einzelne näher einzugehen, ist nicht nötig. Mit Recht bemerken die Vind. II 494 col. 2 f. — dies sei hervorgehoben —, daß Ballerini den Ehevollzug aus Lust und den zur Zügelung der Begierlichkeit vermenge, und mit Recht bestreiten sie II 496 ff., daß der h. Thomas als Autorität für die Erlaubtheit des Lustmotivs beim Ehegebrauch in Anspruch genommen werden könne.

[49]) Zu II n. 908^{b**}. Dieselben Ausführungen auch in Ballerini-Palmieri, Opus theologicum morale VI. n. 551 ff.

[50]) Gury-Ballerini a. a. O. 7—10. — [51]) Ebd. 8. — [52]) Ebd. 9.

oder die caritas das Ziel jeder Handlung sei, muß bei ihrer Vollbringung nicht an Gott oder die caritas gedacht werden. Wer die caritas besitzt, der hat sich und all das Seine auf Gott als sein Endziel hingeordnet. Was immer er nun auf sich oder irgend etwas ihm Gehöriges bezieht, das vollbringt er in verdienstlicher Weise, auch wenn er aktuell nicht an Gott denkt. Es müßte denn sein, daß in der Handlung eine Unordnung liegt, deretwegen sie nicht auf Gott beziehbar ist. Das ist nur der Fall, wenn sie eine Sünde, wenn auch nur eine läßliche, darstellt. Haben die Verfasser der Vindiciæ recht, dann entgeht auch der hl. Alphons nicht der kirchlichen Zensur, wenn er schreibt: „Wer zur Mahlzeit schreitet, nicht mit dem Gedanken an die Erhaltung des Lebens, sondern lediglich mit dem Gedanken an den Genuß der Speise, sündigt deswegen nicht. Denn diesen Genuß bezieht er wenigstens virtuell auf die Erhaltung des Lebens. Er strebt ihn nicht in ungeordneter Weise an." Offenbar verhält sich ein solcher, der in genannter Absicht zu Tische geht, gegenüber dem inneren Zweck des Essens rein negativ. Er will nach der Aufstellung der Vindiciæ lediglich den Genuß. Nach dem hl. Alphons wäre es somit erlaubt, bloß der Lust wegen zu essen. Eine solche Lehre ist aber kirchlich verworfen[53]).

Ballerini hatte zu n. 28 des 1. Bd. von Gurys Moral u. a. geschrieben: Damit man in sittlich erlaubter Weise ein Spiel, eine Speise, die Ruhe genieße, ist keineswegs erforderlich, an den inneren oder äußeren Zweck des Spiels usw. zu denken. Es genügt, daß diese Handlungen als der vernünftigen Ordnung entsprechend oder wenigstens als ihr nicht widersprechend erkannt werden. Die Vindiciæ bemerkten dazu[54]), dieser Satz würde von der Lehre des hl. Alphons gar nicht weit abweichen, wenn noch beigefügt wäre, daß ein sittlich guter Zweck damit wenigstens virtuell intendiert werde. Demgegenüber erklärt der Jesuitentheologe[55]), daß derjenige, der in der von ihm angegebenen Weise der Lust wegen han-

[53]) Ebd. 11. — [54]) II 501 col. 1. — [55]) A. a. O. 13.

delt, ein bonum honestum nicht bloß virtuell, sondern sogar aktuell intendiert. Er handelt mit dem B e w u ß t s e i n, daß sein Tun im Einklang mit der Vernunft steht. Nach dem hl. Thomas erlangt aber eine Handlung den Charakter eines bonum honestum dadurch, daß sie durch die Vernunft geordnet wird. Jedenfalls bezieht derjenige, der sein Handeln in Übereinstimmung mit der Vernunftordnung weiß, dasselbe sicher virtuell auf einen sittlich guten Zweck. Denn er will virtuell dasjenige, was dem Akt die Übereinstimmung mit der Vernunftordnung verleiht[56]).

Die Verfasser der Vindiciæ erblicken, wie schon so viele vor ihnen, das durchschlagendste Argument für die Sündhaftigkeit des Handelns aus Lust in der darin gelegenen Umkehrung der natürlichen Ordnung. In langen Ausführungen entkräftet es Ballerini[57]). Unter Bezugnahme auf Erörterungen des hochangesehenen Kommentators der Summa contra gentiles, des Franciscus de Silvestris († 1528) erwidert er folgendermaßen: Der Satz, die Lust sei wegen der Handlung gegeben, nicht umgekehrt, ist zu verstehen von der Absicht des Schöpfers der Natur. Gott hat die Handlung mit Lust verbunden, damit infolge des Verlangens nach der Lust die Handlung vollbracht wird. Anders dagegen lautet die Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Lust und Handlung, wenn man die Lust betrachtet, insofern sie das Strebevermögen zu seiner Betätigung bestimmt. In diesem Falle heißt es: Die Lust wird nicht wegen der Handlung zu gewinnen gesucht, sondern die Handlung wird zur Gewinnung der Lust zu vollbringen gesucht[58]).

In den weiteren umfangreichen Darlegungen sucht Ballerini den Nachweis zu erbringen, daß auch die Lust, die Geschlechtslust nicht ausgenommen, einen sittlich guten Zweck darstellen kann und auch aus diesem Grunde im Handeln aus Lust nicht immer etwas Unsittliches liegt. Der Mensch bedarf, soll er nicht vor der Zeit seine Kräfte verbrauchen, der Erholung. Diese findet er in der Freude. Freude aber erzeugt nicht zu-

[56]) Ebd. 15. — [57]) Ebd. 16 ff. — [58]) Ebd. 19.

letzt der Genuß. So erfreut sich der Mensch bei den verschiedensten Gelegenheiten an den Genüssen der Tafel. Der Genuß an Speise und Trank steht nicht bloß im Dienste der Ernährung. Er wird auch zum Freudenspender. Es ist dies freilich nicht sein primärer Zweck. Aber wer sieht — die Wahrung des rechten Maßes vorausgesetzt — darin etwas Ungeordnetes, wenn die Genüsse der Tafel als Freudenquelle dienen müssen? Spricht doch auch im Evangelium (Lk 15, 23) der Vater des verlorenen Sohnes nach dessen Rückkehr zu seinen Knechten: „Holet das Mastkalb, schlachtet es und so wollen wir essen und f r ö h l i c h sein." Und seinem anderen Sohne gibt er auf dessen Vorhalt als Begründung für seine Maßnahme an: „Ein F r e u d e n mahl mußte gehalten werden, weil dieser dein Bruder tot war und wieder lebendig geworden ist" (Lk. 15, 32). (Grund des Mahles war also nicht Stillung des Hungers und Erhaltung des Lebens, sondern Bekundung und Erzeugung freudiger Stimmung.) Das beweist doch, daß ein Handeln aus Lust mit der sittlichen Ordnung vereinbar sein muß.

Und was von den Genüssen der Tafel gilt, das darf ebensogut vom Geschlechtsgenuß in der Ehe gesagt werden. Wenn der eheliche Umgang aus Lust gepflogen wird, um sich freudige Erquickung zu verschaffen, so empfängt er dadurch gar wohl seine Versittlichung, obwohl darin nicht sein primärer Zweck gelegen ist. Es ist nicht geboten, bei einer Handlung stets ihren primären Zweck zu intendieren. Es genügt die Erstrebung anderer sittlich einwandfreier Zwecke. Abspannung, Ausruhen, Erholung ist aber ein sittlich einwandfreier Zweck. Der eheliche Akt, der ordnungsgemäß vollzogen wird, zielt von selbst auf seine inneren Zwecke ab. Solange diese nicht ausgeschlossen werden, liegt in ihm nichts Unsittliches. Die Ehe vollziehen zum Zwecke der seelischen Erholung und leiblichen Erquickung, bedeutet aber weder Verhinderung noch Ausschluß der eigentlichen Ehezwecke[59]).

[59]) Ebd. 22—26.

Überblickt man die weitläufige, auf beiden Seiten gar viel Gelehrsamkeit verratende Kontroverse zwischen dem Moralisten aus dem Jesuitenorden und den Gelehrten aus der Redemptoristenkongregation, so gewinnt man den Eindruck, daß die Meinungsverschiedenheit der Streitenden im Grunde genommen keine allzu erhebliche ist. Darüber sind sich beide einig, daß ein Handeln aus Lust unter p o s i t i v e m Ausschluß der inneren Zwecke der Handlung ein Handeln aus bloßer Lust und sündhaft ist. Einigkeit herrscht auch darüber, daß ein a k t u e l l e s Intendieren des finis operis oder überhaupt eines finis honestus zur Versittlichung der Handlung nicht erfordert ist, sondern die virtuelle Hinordnung des Willens auf die von der Natur gewollten Zwecke der Handlung genügt. Sie gehen nur in der Beantwortung der Frage, worin die virtuelle Hinordnung besteht, auseinander. Den Verfassern der Vindiciæ erscheint ein rein negatives Verhalten gegenüber den genannten Zwecken noch nicht als ein Wollen, auch nicht als ein virtuelles Wollen derselben. Die virtuelle Hinordnung halten sie erst dann für gegeben, wenn mindestens einmal der Gedanke an einen sittlich guten Zweck, z. B. beim Essen etwa der Gedanke an die Erhaltung des Lebens oder der Leibeskräfte, beim Ehegebrauch der Gedanke an die Fortpflanzung oder Stillung der Begierlichkeit oder Pflege der ehelichen Liebe vorausgegangen ist und unter dem Einflusse dieses wenigstens in seiner Kraft noch andauernden Gedankens die Handlung vollbracht wird[60]). Nach Ballerini ist aber eine virtuelle Hinordnung auch bei einem rein negativen Verhalten, d. h. bei bloßem Nichtdarandenken nicht ausgeschlossen, sondern vor-

[60]) Daß sich die Vindiciæ die virtuelle Hinordnung in der genannten Weise vorstellen, ergibt sich aus ihren Erörterungen über die Notwendigkeit, unsere Handlungen auf Gott zu beziehen. S. I 155 col. 1 f.: Si (quis) de sola delectatione cibi cogitat, peccat, nisi actum præmiserit, quo omnia opera sua implicite saltem ad Deum retulerat, et qui in virtute sua adhuc perseverat.

handen. Es kommt ja nur eine Handlung in Frage, die als der rechten Ordnung nicht widersprechend erkannt und mit diesem Bewußtsein gewollt wird. In einem solchen Handeln liegt aber eine virtuelle Beziehung auf die naturgewollten Zwecke des Aktes oder wenigstens auf irgend einen sittlich guten Zweck.

Ballerinis Beweisführung wirkte für die Folgezeit überzeugend, selbst für Redemptoristentheologen. So wird z. B. nach Marc[61]) die Ehe nur dann ob solam delectationem (d. h. unter Sünde) vollzogen, wenn unter Ausschluß eines anderen (sittlich guten) Zweckes der Geschlechtsgenuß angestrebt wird. Fehlt ein solcher Ausschluß, dann wird der eheliche Akt, insoferne er als erlaubt erkannt und ordnungsgemäß vollzogen wird, virtuell und seiner Natur nach auf die eigentlichen inneren Zwecke der Ehe hingeordnet. In diesem Falle ist er frei von jeder Schuld, wenn auch das Lustverlangen zu seiner Vollbringung bestimmend war.

Lehmkuhl[62]) unterscheidet zwar zunächst nicht zwischen agere propter delectationem und agere propter solam delectationem, sondern sagt nur, daß ein Unterschied sei zwischen einem Handeln mit Lust und einem Handeln bloß der Lust wegen. Allein sachlich weicht er von Ballerini in keiner Weise ab. Denn nach ihm handelt derjenige, der bloß an die aus der Handlung entspringende Lust denkt, nicht immer wegen der Lust allein. Er kann nichtsdestoweniger implicite und virtualiter den finis operis intendieren. Dies ist dann der Fall, wenn der Betreffende ordnungsgemäß handelt und die

[61]) n. 2099, Marc-Gestermann-Raus n. 2099. Aertnys II n. 481 folgt den Spuren Ballerinis freilich nicht; denn es heißt dort: ob solam voluptatem, i. e. ad nullum alium finem honestum ne virtualiter quidem relatam; quia, si tantum secundarie et moderate intenditur cum alio fine principali et honesto, omni culpa caret; cum tunc intendatur solum tamquam medium ab Auctore naturæ institutum. Aertnys-Damen II n. 881 dasselbe. — [62]) I n. 39 u. II n. 850.

inneren Zwecke der Handlung nicht positiv ausschließt. Für den ehelichen Verkehr stellt er keinen anderen Grundsatz auf.

Nicht ohne eine gewisse Vertiefung gibt Frins Viktor S. J. in seinem Artikel: „Zur Philosophie der Sittlichkeit", den Grundgedanken Ballerinis wieder: „Auch läßt sich nicht wohl begreifen," so lesen wir, „weshalb denn Gott schließlich den zur Erhaltung des Einzelwesens und der Art notwendigen und nützlichen Handlungen das Angenehme und das Vergnügen in so hervorragender Weise als Lock- und Reizmittel beigegeben haben sollte, wenn es dem Menschen niemals und in keiner Form und innerhalb keiner Grenzen gestattet wäre, sich von diesen Reizen anziehen und bestimmen zu lassen, diesen Lockrufen zu folgen. . . . Sie sollen den Menschen zu den (genannten) Handlungen reizen und antreiben, nicht so sehr indem sie seine Aufmerksamkeit auf andere Beweggründe hinlenken, als vielmehr dadurch, daß sie selbst, wenn auch in den gehörigen Schranken, zu Beweggründen werden. Freilich, damit es in einer des Menschen würdigen Weise begehrt wird, genügt es nicht, daß es bloß als angenehm erscheint; dieses Angenehme muß vielmehr von der Vernunft geprüft und nach allen Seiten und Beziehungen wohl erwogen und in die richtigen Schranken gedämmt werden. Es darf nie die Herrschaft beanspruchen, sondern es muß unter der Herrschaft der Vernunft bleiben. Wenn es aber aus dieser Prüfung als von der Vernunft gebilligt und geordnet hervorgeht, so ist schwer zu begreifen, daß ein solches Begehren des Menschen unwürdig, daß es nicht vielmehr seinem Wesen als animal rationale entsprechend sein sollte"[63]).

Zu Beginn unseres Jahrhunderts hat I. B. Becker die Frage nach der Erlaubtheit des Handelns aus Lust zum Gegenstand einer ausführlicheren Untersuchung gemacht[64]). Seine Ergebnisse decken sich wiederum weit-

[63]) Z. f. k. Theol. 11 (1887), 278.

[64]) In Z. f. k. Theol. 26 (1902).

gehend mit Sätzen Ballerinis. Auf ihn beruft er sich übrigens wiederholt ausdrücklich. Er rückt aber dessen Argumente zum Teil in neues Licht und ergänzt sie. Er gelangt zu folgenden Aufstellungen:

1. Es ist nicht in sich unmoralisch, die sinnliche Lust zu intendieren. Beweis: Es kann nicht unmoralisch sein, so zu handeln, wie es den Intentionen des Urhebers der Natur entspricht. Es entspricht aber durchaus den Intentionen des Schöpfers, daß die Geschöpfe, auch die Menschen durch die sinnliche Lust zu gewissen Handlungen bestimmt werden, m. a. W., daß die Lust Motiv ist, um gewisse Handlungen vorzunehmen[65]). Wäre es unsittlich, die Lust als Ziel zu erstreben, so würde auch die ewige Glückseligkeit, welche ja die Fülle der Lust in sich schließt, jede Handlung sittlich verwerflich machen; denn was unmoralisch ist, ist immer unmoralisch. Damit verfallen wir aber dem verurteilten Quietismus[66]). — Den Genuß beim ehelichen Umgang will Becker ebenso beurteilt wissen, wie jede andere Lust. Er betont dies besonders gegenüber Viva, der ja mit den meisten mittelalterlichen Theologen von der Geschlechtslust sagt, daß sie unmäßig sei und die Seele von ihrem Ziele abziehe. Wenn sie sich in den Schranken der Mäßigkeit hält, dann dient auch sie den Zwecken des Urhebers der Natur. Es ist nicht einzusehen, warum die Erstrebung dieser Lust eine Umkehrung der rechten Ordnung sein soll[67]).

2. Es ist erlaubt, die nach der Vernunft geregelte Lust als nächsten Zweck zu intendieren oder m. a. W., es ist erlaubt, nicht bloß m i t Lust, sondern auch a u s Lust zu handeln. Beweis: Jeder in sich ehrbare Zweck kann als solcher erstrebt werden. Die nach den Vorschriften der Vernunft, nach der Norm der Mäßigkeit geregelte Lust ist aber ein in sich ehrbarer, sittlicher Zweck. Also[68]). Wenn die Lust die Handlung begleiten darf, steht nichts im Wege, daß sie Motiv der Handlung sei. Es ist eine Inkonsequenz, das eine zu gestatten, das

[65]) A. a. O. 675. — [66]) Ebd. 676. — [67]) Ebd. 678. — [68]) Ebd. 679.

andere zu verwerfen[69]). Wenn der Hinweis der Gegner auf den Satz: delectatio est propter operationem imstande wäre, das Lustmotiv als unsittlich darzutun, dann müßte konsequenterweise auch das Handeln des geistigen Genusses wegen, z. B. die Beschäftigung mit einer bestimmten Wissenschaft wegen des darin liegenden geistigen Genusses als unsittlich angesehen werden. Das behauptet aber im Ernste niemand[70]).

3. Unmoralisch ist ein Handeln aus bloßer Lust. Man kann darunter verstehen ein Handeln aus Lust unter Mißachtung der sittlichen Schranken, aber auch ein Handeln aus Lust unter positivem Ausschluß anderer Zwecke.

Wie hat man sich aber das letztere vorzustellen? Mit Recht stellt Becker diese Frage. Ballerini und auch andere, die davon sprachen, haben das nicht erklärt. „In Betracht kommen", so führt Becker aus[71]), „entweder der innere Zweck (finis operis) oder der letzte Zweck (finis ultimus). Beide Zwecke können ausdrücklich ausgeschlossen werden durch einen eigenen Willensentschluß, der dieselben einfachhin abweist." Ballerini erblickt im Handeln aus Lust unter positivem Ausschluß anderer Zwecke nur eine geringfügige ethische Unordnung, wie ja die allermeisten Autoren das Handeln ob solam voluptatem nur für läßliche Sünde halten. Becker kommt zu einem anderen Ergebnis. Das Abweisen der genannten Zwecke durch einen eigenen Willensentschluß kann nach ihm „kaum anders als aus Verachtung oder Bosheit geschehen, wie wenn jemand absichtlich die Anordnungen der Vorsehung in der Aufstellung des Sittengesetzes oder die Beziehungen der Handlungen zu Gott als letztem Ziel nicht anerkennen, sondern verwerfen wollte. Daß eine solche Handlungsweise schwer sündhaft ist, bedarf keines besonderen Beweises. Eine solche Gesinnung wird auch nur selten sich klar ausgeprägt finden"[72]). Becker will damit nicht sagen, daß jedes Handeln ob solam

[69]) Ebd. 679. — [70]) Ebd. 680 f. — [71]) Ebd. 689. — [72]) Ebd. 689.

delectationem schwere Sünde sei. Praktisch genommen liegt nach ihm ein solches Handeln dann vor, wenn die Schranken der Sittlichkeit nicht eingehalten, z. B. die Mäßigkeit nicht gewahrt wird. Dies kann schwer, aber allenfalls auch bloß läßlich sündhaft sein.

4. Es ist nicht unmoralisch, sich von der Lust leiten zu lassen mit negativem Ausschluß anderer Zwecke, was der Fall ist, wenn an andere Zwecke lediglich nicht gedacht wird. Man braucht den inneren Zweck der Handlung nicht zu intendieren, um sittlich zu handeln. Es wäre eine unerträgliche Last, dies zu verlangen. Derjenige, der zwar nicht aktuell an den inneren Zweck der Handlung denkt, im übrigen sich aber von der Vernunft leiten läßt, intendiert den inneren Zweck der Handlung faktisch, wenn auch implicite. Wer eine zweckmäßige Handlung vornimmt, will eben einschließlich auch den Zweck[73]). Eine solche Handlung dient ja wenigstens objektiv (a parte rei) den höheren Vernunftzwecken, dem inneren und letzten Zwecke der Handlung[74]).

Die Moraltheologie der allerneuesten Zeit bzw. der Gegenwart vollzieht, jedenfalls was das Wesentliche betrifft, beinahe in ihrer Gesamtheit den Anschluß an Ballerini, Frins, Becker. Man vergleiche z. B. die Lehrbücher bzw. Werke von Noldin[75]), Noldin-Schmitt[76]), Vermeersch[77]), de Smet[78]), Prüm-

---

[73]) Ebd. 690 f. — [74]) Ebd. 691. — [75]) De sexto præc. n. 78, 2. Vgl. De principiis n. 88 ff., bes. 89 b, c. — [76]) De sexto præc. n. 78, 2.

[77]) IV n. 53, I n. 117 (2. Aufl. n. 116). V. betrachtet zwar ein Handeln wegen der nicht unerlaubten Lust (unter negativem Ausschluß anderer sittlicher Zwecke) als Handeln bloß aus Lust, das jedoch jeder Sünde entbehrt (I n. 117, 4b). Mit Rücksicht auf die v. Innozenz XI. verurteilten Thesen gibt er aber auch zu, daß man ein derartiges Handeln nicht notwendig als agere ob solam delectationem bezeichnen müsse (Ebd. 4). Sündhaft ist nach V. nur jenes Handeln bloß aus Lust, das der Gesinnung entspringt: „Ich will diese Lust, mag sie erlaubt sein oder nicht" (I n. 117, 4 c). Bemerkenswert ist auch seine Widerlegung des alten Einwandes, daß die Lust wegen der Handlung erstrebt werden müsse, weil sie

mer[79]), Merkelbach[80]), Farrugia[81]). Sie folgt der Anregung Beckers, das Handeln aus Lust nicht zu konfundieren mit dem Handeln nur aus Lust. Sie hält in der Regel beide Arten auseinander, erklärt erstere als sittlich zulässig, letztere in der Regel als läßlich sündhaft. An den Ehegebrauch aus dem Motive der Geschlechtslust legt sie keine anderen Maßstäbe an. In der Begründung erscheint kein wesentlich neuer Gedanke, wenn auch die alten Argumente eine verschiedene, nicht immer gleich glückliche Gestaltung finden. Mausbach faßt die gegenwärtig herrschende katholische Lehre in seiner Antwort auf die Frage, ob bei sittlich reinen Charakteren in der Ehe der Gedanke der Fortpflanzung das einzige Motiv der Beiwohnung bilden müsse, demnach alles bewußte Streben nach sexueller Lust verboten sei, folgendermaßen zusammen: „Die kirchliche Moral hält in dieser Frage eine gesunde Mitte ein. Sie verwirft als schwere Sünde die volle Herrschaft des Lustprinzips in der Form der Vereitelung der Fortpflanzung; sie erblickt auch im rein triebhaften, maß- und würdelosen Sinnengenuß mindestens eine läßliche Sünde. Sie verpflichtet aber nicht zur künstlichen Ausschließung des Lustmotivs oder überhaupt zu ängstlicher, unnatürlicher Reflexion; sie nennt vielmehr unter den berechtigten Zwecken der Ehe auch das „remedium

---

von Gott deretwegen gegeben sei. Er sagt darauf: Nichts verpflichtet uns mit der Intention des Gesetzgebers zu handeln. Denn der Zweck des Gesetzes fällt nicht unter das Gesetz (Ebd. 4).

[78]) n. 209 f. De Smet betont gegenüber der Theologia Mechliniensis (n. 48 q. 6), Aertnys II 482, Pruner I 875(?), die lediglich subjektiv, d. h. wegen der bona fides der Eheleute in der Regel das Fehlen einer Sünde annehmen, eigens, daß objektiv und materiell der Gebrauch der Ehe wegen des Geschlechtsgenusses frei von Sünde ist (n. 210). Damit soll nicht gesagt sein — auch das hebt De Smet hervor —, daß er der idealste sei. Die höchste sittliche Qualität eignet nur jenem, der ausdrücklich von der Absicht der Fortpflanzung geleitet ist (n. 209, 2).

[79]) III n. 701, 5. — [80]) Q. 8 a. 1 II. — [81]) n. 269.

concupiscentiæ", die maßvolle Befriedigung des Geschlechtstriebes. Da der Schöpfer selbst dem Vollzug der Ehe eine mächtige Lust und Leidenschaft beigeordnet hat, so liegt kein Anlaß und keine Möglichkeit vor, diese Lust als Reiz und Motiv ganz ausschließen zu wollen"[82]).

Die katholischen Ethiker und Moralisten der neuesten Zeit erkennen dem Lustmotiv in der Ehe nicht bloß sittliche Berechtigung zu, sondern räumen ihm, wenigstens wenn es sich um die mehr vergeistigte, wahrer ehelicher Liebe entspringende und eheliche Liebe fördernde Lust handelt, in der Reihe der Motive, die den Menschen zum Ehegebrauch bestimmen, die erste Stellung ein. Nicht als ob sie leugnen würden, daß das von der Natur erstrebte, also objektive Ziel der ehelichen Vereinigung in erster Linie die Nachkommenschaft und daß auch subjektiv, d. h. von seiten der Ehegatten aus betrachtet, der vornehmste Zweck das Kind wäre. Sie wollen lediglich feststellen, daß im Regelfalle, so wie sich nun einmal die Natur tatsächlich auswirkt, in der Ehe das Lustmotiv den Primat einnimmt und auch einnehmen darf.

Linsenmann hat dies im Auge, wenn er in seiner Moraltheologie[83]) schreibt: „In zweiter Linie erst ist — subjektiv — der Zweck der ehelichen Gemeinschaft die Erzeugung der Kinder. Wäre dies der erste Zweck, dann hätten diejenigen recht, welche den Eheleuten den Umgang verbieten wollten, wenn entweder keine Hoffnung auf Nachkommenschaft vorhanden wäre oder wenn aus vernünftigen Gründen die Kindererzeugung nicht mehr wünschenswert wäre." In erster Linie soll „durch die geordnete Befriedigung der natürlichen Triebe die geistige Gemeinschaft der Gatten befestigt werden"[84]).

---

[82]) Ehe und Kindersegen 41. Vgl. Moraltheol. III S. 92. — [83]) S. 630.

[84]) Der älteren Zeit ist übrigens dies nicht völlig entgangen. So ist nach dem Catechismus Romanus p. 2 c. 8 n. 13 erster Beweggrund der Ehe „die Gemeinschaft der beiden Geschlechter, wie sie vom natürlichen Drang ersehnt und durch die Hoffnung auf gegenseitige Hilfe eingegangen wird". Erst an zweiter Stelle wird das Verlangen nach Fortpflanzung genannt.

Der katholische Mediziner Rhaban Liertz[85]) kleidet denselben Gedanken in folgende Form: „Der eheliche Verkehr an sich beruht nicht auf der Absicht des Kinderzeugens, sondern stellt eine Form des Liebkosens und so ein Mittel des Ehegenusses dar. So wird er wohl auch naturgewollt sein. Die andere Auffassung führt zu natürlichen Unmöglichkeiten und Ungeheuerlichkeiten, z. B. zu einem Verbot der ehelichen Liebkosungsform während der Schwangerschaft, wo die Empfängnismöglichkeit ausgeschlossen ist, wie überhaupt in all den Fällen, wo Unfruchtbarkeit besteht." In feinsinniger Weise spricht das nämliche Mausbach[86]) aus: „Von dieser objektiven Zielbedeutung der Ehe (der Fortpflanzung, liebenden Ergänzung, sakramentalen Heiligung) ist wohl zu unterscheiden die psychologische Motivierung sowohl der Eheschließung wie der Eheführung. . . . Echte Liebesehen entspringen nicht der absichtsvollen Überlegung, selten auch dem bewußten „Willen zum Kind"; sie entstammen dem unerklärlichen Erlebnis der Liebe, der unwillkürlichen, mächtigen Anziehung zweier persönlicher Wesen. Aber in diesem Sichsuchen und Sichfinden der beiden Geschlechter hat die Natur das Kind, die Zukunft der Menschheit, im Auge. . . . Wenn somit hier, bei der Grundlegung der Ehe, der Wille zur Nachkommenschaft nicht als bewußte Absicht, sondern als schöne Frucht und Hoffnung in der Liebe eingeschlossen ist, so wird es auch ähnlich sein beim geschlechtlichen Vollzug der Ehe."

---

[85]) Harmonien 69 f. In einem sonst guten Artikel des Frankfurter Anzeigers für die kath. Geistlichkeit Deutschlands 46 (1927) n. 11 S. 4: Die seelsorgliche Bekämpfung der procuratio, heißt es mit Bezug auf diese Stelle: „Darum scheint es doch ein verwegener Satz zu sein, den der kath. Arzt Dr. Rhaban Liertz vertritt in seinem Buch: 'Die Zeugung ist nur eine Form der Liebkosung, das Kind ist nicht der erste Zweck der Ehe'." Abgesehen von der ungenauen Zitation — es steht nirgends, daß das Kind nicht der erste Zweck der Ehe sei — muß dem entgegengehalten werden, daß Liertz mit seinem Satze die psychologische Motivierung, nicht das objektive Ziel des ehelichen Umgangs im Auge hat. — [86]) Ehe und Kindersegen 113.

2. Kapitel

Die Beurteilung des Ehevollzugs in gewissen Fällen

§ 14

Der Ehevollzug während der Schwangerschaft, der Menses, zu heiligen Zeiten usw.

1. Bezüglich des Ehevollzugs zur Zeit der Schwangerschaft geht in dieser Periode die theologische Lehrentwicklung dahin, daß demselben auch nicht das Prädikat „läßliche Sünde" beigelegt werden dürfe. Voraussetzung ist natürlich, daß durch ihn die Leibesfrucht nicht zu Schaden kommt[1]) und nicht andere besondere Umstände, wie z. B. Mangel der notwendigen Rücksicht auf die schonungsbedürftige Frau, eine Sünde begründen. Thomas Sanchez[2]) hält diese Meinung wenigstens für die probablere, da sich ja kein diesbezügliches Verbot nachweisen lasse und der Sündenkatalog nicht unnötigerweise vermehrt werden dürfe. Eine läßliche Sünde in diesem Falle annehmen, hieße nichts anderes als die Forderung der fast beständigen Enthaltsamkeit stellen, da ja die Zeit der Schwangerschaft eine lange Periode des

[1]) Ein Ehevollzug während der Schwangerschaft, der voraussichtlich einen abortus zur Folge hat, gilt nach wie vor als schwer sündhaft. Die älteren Autoren, so z. B. Thomas Sanchez, Gaspar Hurtado, Caspensis (s. letzteren tr. 26 disp. 8 s. 5 n. 43) machen jedoch, wie übrigens schon mittelalterliche es taten, den Vorbehalt, daß die proles bereits formata, d. h. beseelt sei. (Mazzotta tr. 7 disp. 4 q. 1 c. 3 sagt: nisi vero sit periculum abortus fœtus animati). Die Gefahr eines abortus halten die Moralisten nicht leicht für gegeben. Das lehre die Erfahrung. S. die Ausführungen beim h. Alphons lib. 6 n. 924. — [2]) Lib. 9 disp. 22 n. 6.

ehelichen Lebens umfasse. Damit wäre aber nichts anderes erreicht als eine Menge läßlicher Sünden. Denn wie viele Eheleute würden den steten Versuchungen, die das beständige Zusammenleben naturnotwendig mit sich bringt, auf die Dauer widerstehen? Die Ehe würde so nur zu einer äußerst schweren Last gemacht. Eine große Anzahl bedeutender Moralisten macht sich diesen Standpunkt zu eigen. In der Regel begegnen sie dabei auch dem Einwand, daß bei einem solchen Ehegebrauch das semen unnütz vergeudet werde, da es während der Gravidität der Zeugung nicht dienen könne. Es genügt, das ist die Erwiderung, daß der eheliche Akt, so wie er vollzogen wird, zur Zeugung geeignet ist. Daß tatsächlich keine generatio erfolgt, ergibt sich lediglich per accidens. Zudem ist ja die proles nicht der einzige Zweck der Ehe. Die Bewahrung vor sittlichen Fehltritten ist ebenfalls eines ihrer Ziele. Henriquez[3]), Coninck[4]), Hurtado[5]), Caspensis[6]), Perez[7]), Mastrius[8]), die Salmantizenser[9]), Reiffenstuel[10]), diese alle bekennen sich mehr oder weniger entschieden zu dieser Ansicht. Der letztgenannte bezeichnet sie wie vor ihm schon Mastrius als sententia communis. Einige Autoren wie Ponce[11]) und vor allem der Pollinger Augustinerchorherr Eusebius Amort[12]) pflichten ihr jedoch nur mit der Einschränkung bei, daß in Wahrheit ohne Ehevollzug eine Gefahr der Unenthaltsamkeit bestünde. Sie finden besonderen Beifall beim hl. Alphons. Diesem scheint der Standpunkt der richtigste zu sein, den ehelichen Verkehr zur Zeit der Schwangerschaft nur dann von aller Sünde freizusprechen, wenn er zur Fernhaltung der Inkontinenz notwendig wird oder wenigstens eine andere causa honesta vorliegt[13]).

---

[3]) Lib. 11 c. 15 n. 7. — [4]) Tom. 2 disp. 34 dub. 9 n. 77 f.

[5]) Disp. 10 diff. 3 n. 13. — [6]) Tr. 26 disp. 8 s. 5 n. 45.

[7]) Disp. 49 sect. 3 n. 17. — [8]) in IV. sent. disp. 7 q. 21 a. 2 n. 550.

[9]) Tr. 9 c. 15 punct. 6 n. 78. — [10]) Theol. mor. tr. 14 d. 13 q. 6 n. 89. — [11]) Lib. 10 c. 14 n. 7. — [12]) Tr. 15 § 6 q. 8.

[13]) Lib. 6 n. 924. Dasselbe im Homo apostolicus tr. 18 n. 41.

2. Der Ehegebrauch bald nach der Geburt, bevor noch die Reinigung der niedergekommenen Frau erfolgt ist, findet zunächst keine einheitliche Beurteilung. Thomas Sanchez[14]) möchte ihn von aller Sünde entschuldigen wiederum, weil ein diesbezügliches Verbot nicht existiere und die Zahl der Sünden nicht vermehrt werden solle. Er berücksichtigt den von anderen geltend gemachten Grund, daß einem solchen Ehevollzug doch eine gewisse Indezenz anhafte, weiter nicht. Indes will er keineswegs leugnen, daß er auch zur Sünde, und zwar sogar zur schweren Sünde werden kann, wenn sich daraus für die Frau eine gesundheitliche Schädigung ergibt. Andere, wie Dominikus de Soto[15]), glauben ihn nicht ganz rechtfertigen zu können, jedenfalls dann nicht, wenn seit der Niederkunft erst kurze Zeit verstrichen ist. Darin liege eine gewisse Indezenz. Ponce[16]) hält ihn wie den Beischlaf zur Zeit der Menses für läßliche Sünde. Er wundert sich über die Inkonsequenz des Sanchez, der zwar im letzteren, nicht aber im ersteren etwas Sündhaftes sieht. Denn nach Galenus wirke sich eine allenfallsige Empfängnis in dieser Zeit sowohl für das geborne Kind als auch für die neue Leibesfrucht nachteilig aus. Henriquez[17]) betrachtet die Enthaltsamkeit während der Reinigungszeit als geziemend, jedoch nicht als eigentliche Pflicht. Für völlige Sündelosigkeit sprechen sich aus Coninck[18]), Hurtado[19]), Perez[20]), Mastrius[21]). Der letztere gibt aber läßliche Sünde wenigstens für den Fall zu, daß allzu großer Mangel an Selbstbeherrschung oder lediglich das Streben nach Geschlechtsgenuß Triebfeder des Ehegebrauchs ist. Lacroix[22]) will wenigstens, daß vom

[14]) Lib. 9 disp. 22 n. 11. — [15]) in IV. sent. d. 32 q. un. a. 2 am Schluß. — [16]) Lib. 10 c. 14 n. 8. — [17]) Lib. 11 c. 15 n. 7.

[18]) Tom. 2 disp. 34 dub. 9 n. 78. — [19]) Disp. 10 diff. 3 n. 13.

[20]) Disp. 49 s. 3 n. 19. — [21]) in IV. sent. disp. 7 q. 21 a. 2 n. 552.

[22]) Lib. 6 p. 3 n. 325. — Reiffenstuel, Theol. mor. tr. 14 d. 13 n. 90 meint, es werde in der Regel nicht ohne läßliche Sünde abgehen ob nimiam intemperantiam, quæ in copula ista fœditati juncta intervenire solet.

Umgang dringend abgeraten werde. Das Urteil der Ärzte, nach dem derselbe (immer) mit einer Schädigung der Frau verbunden sei, dürfe doch nicht so leichthin mißachtet werden. Der hl. Alphons[23]) bezeichnet die Lehre, daß der eheliche Beischlaf zur Zeit der Reinigung an sich als läßliche Sünde gelten müsse, als sententia probabilior et communior. Als Grund führt er wiederum die in einem solchen coitus liegende Indezenz an. Nur eine causa honesta, wie Verhütung von Unenthaltsamkeit oder ehelichen Zwistes u. dgl. kann ihn vollkommen sittlich rechtfertigen. Anderseits würde er zur schweren Sünde, wenn er schwere gesundheitliche Schädigung zur Folge hätte. Eine solche muß auch ernstlich befürchtet werden, wenn die Ehe gleich nach der Niederkunft, d. h. noch am nämlichen oder am folgenden Tage gebraucht wird.

3. Über die Erlaubtheit des Ehevollzugs während der Stillzeit herrscht bei den Moralisten des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts so ziemlich völlige Übereinstimmung. Es trifft zu, was der hl. Alphons[24]) schreibt: Communissime affirmant licere. Die Stelle im Antwortschreiben an Augustin von Canterbury, nach der der Mann während der Laktationsperiode mit seiner Frau keinen Umgang haben darf, wird nur als Rat gedeutet. Die Behauptung, daß die Muttermilch verdorben werde[25]), findet wenig Glauben, weil die Erfahrung sie nicht bestätige. Ebenso wenig die andere, daß der Säugling oder die allenfallsige neue Leibesfrucht geschädigt werde. Sollte eine Empfängnis stattfinden und dadurch die Ernährung des Kindes durch die Mutter unmöglich werden, dann könne Ersatz geschaffen werden. Die Gelehrten

[23]) Lib. 6 n. 926.

[24]) Ebd. n. 911.

[25]) S. Lacroix lib. 6 p. 3 n. 326: quia plures medici dicunt lac per hoc fieri perniciosum proli, merito dissuadetur (sc. usus conjugii). et ideo etiam Nobiles, qui petunt nutrices pro prolibus suis, solent quærere viduas, aut si admittant uxoratas, monere solent, ut abstineant a commerciis maritorum.

betonen, daß die Annahme einer Sünde rigoristisch wäre. Man dürfe den Ehegatten nicht zumuten, so lange Zeit völlige Enthaltsamkeit zu üben[26]).

Die Beurteilung, die der usus matrimonii in den behandelten drei Fällen durch Alphons erfuhr, kehrt in der Hauptsache bei fast allen Moralisten der neuesten Zeit wieder[27]). Hinsichtlich des Ehevollzugs nach der Niederkunft ist im allgemeinen das Urteil strenger geworden infolge besserer Erkenntnis seiner schädlichen Wirkungen für die Frau. Nach Angabe der Medizin ergeben sich solche in hohem Maße in den ersten vierzehn Tagen nach der Geburt. Es gilt darum ein Verkehr zu dieser Zeit als schwer sündhaft. Und da auch in den folgenden vier Wochen noch nicht alle Gefahr beseitigt ist, so wird, wenn nicht besondere Gründe entschuldigen, hier läßliche Sünde angenommen[28]).

Gegen die Lehre der „populären Moral", daß der eheliche Sexualverkehr eines Mannes mit seiner der Mutterschaft entgegensehenden Frau sittlich erlaubt sei, wandte sich neuestens K l u g[29]). Er verurteilt j e d e n ehelichen Verkehr eines Mannes mit seiner Frau, sobald die Frau einmal weiß, daß zwei Menschenherzen in ihr schlagen. Hier sei einfach eine „frustratio matrimonii" gegeben. Den Einwand, die Ehe sei nicht bloß Weiterleitung der

[26]) S. Sanchez Thom. lib. 9 disp. 22 n. 14: durissimum esset, jugum moraliter impossibile humeris conjugum imponere, ut simul in eodem lecto accubantes biennio, quo infantis lactatio durat, abstineant atque iterum, cum mater peperit, alio biennio ac proinde matrimonium pauperibus non remedium concupiscentiæ sed laqueus ac causa multorum esset peccatorum. — Ponce lib. 10 c. 14 n. 9, G. Hurtado disp. 10 diff. 3 n. 13, Caspensis tr. 26 disp. 8 s. 5 n. 45, Perez disp. 49 s. 3 n. 20, Mastrius in IV. sent. disp. 7 q. 21 a. 2 n. 551, Salmanticenses tr. 9 c. 15 punct. 6 n. 79, Mazzotta tr. 7 disp. 4 q. 1 c. 3, Alphons lib. 6 n. 911.

[27]) S. z. B. Gury I n. 913, 2. 3. n. 914, 4. Pruner I n. 550. Lehmkuhl II n. 847. Noldin, De sext. pr. n. 83. 84. 85. Prümmer III n. 701, 2. 1. n. 702. Ubach II n. 863, 2. 3. 4.

[28]) Capellmann-Bergmann 330 ff.— [29]) Lebensbeherrschung II 263 f.

menschlichen Lebensquellen, sondern auch zur Stillung des menschlichen Sinnendurstes bestimmt, kann er nicht als berechtigt anerkennen; denn das heiße aus dem hl. Schöpferakt des Menschen einen Akt gemeiner Notdurft machen. Der Hunger nach Brot müsse gestillt werden; denn er mahnt den einzelnen zur Selbsterhaltung. Der Sinnenhunger dagegen nicht. Wer den ehelichen Akt ausüben wolle, der müsse an die Gattungserhaltung denken, nicht bloß an seinen Sinnenhunger. Es verschmachte keiner, der den Sinnendurst des Körpers, soweit die Sexualität in Frage kommt, nicht stille. Diese Widerlegung dürfte nicht gerade schlagend sein. Der hl. Paulus war anderer Anschauung. Auch der gleich darauf folgende Hinweis auf die Schädigung von Mutter und Kind durch den Ehegebrauch während der Graviditat bedeutet nichts. Denn daran hat die „populäre Moral" stets festgehalten, daß ein Ehevollzug mit solchen Folgen verdammenswert ist. Und Klug selbst will sicherlich nicht behaupten, daß diese Folgen stets eintreten.

4. Wir konnten im vorausgehenden Hauptteil feststellen, daß das strenge Urteil der Väterzeit und auch der Scholastik über den Beischlaf mit der menstruierenden Gattin in den letzten Zeiten des Mittelalters mehr und mehr verlassen wurde. In dieser Periode geht die Lehrentwicklung in dieser Richtung ganz entschieden weiter. Die Ansicht von der schweren Sündhaftigkeit wird ganz aufgegeben. Ihre Grundlage, die Behauptung, daß die daraus entspringende Nachkommenschaft schwerste Gebrechen zu gewärtigen habe, findet keine Anerkennung mehr, da die Erfahrung sie nicht bestätige. Und selbst wenn sie zuträfe, so folgt nach den Autoren daraus noch nicht die absolute Verwerflichkeit des Umgangs. Denn es ist für das Kind immerhin besser, so zu existieren als überhaupt nicht, ein Gedanke, der beim hl. Thomas und im Mittelalter öfter uns entgegentritt. Es gab, wie Thomas Sanchez[30]) zeigt, Theologen, die an dem in Rede stehenden

[30]) Lib. 9 disp. 21 n. 6.

Ehevollzug überhaupt nichts Sündhaftes erblickten[31]). Die meisten halten ihn aber für läßlich sündhaft, und zwar einmal deswegen, weil diese Zeit für die Empfängnis weniger geeignet sei, sodann weil darin eine gewisse Indezenz liege und namentlich weil der Gatte, der selbst in dieser Zeit den Verkehr suche, sicherlich einen großen Mangel an Selbstbeherrschng verrate, soferne er nicht einmal eine verhältnismäßig kurze Frist Enthaltung üben wolle[32]). S a n c h e z[33]) selbst schließt sich letzterer Meinung an unter besonderer Betonung, daß die angeführten Gründe ihn dazu bestimmten, nicht der Gedanke an die Schädigung der proles; denn eine solche lasse sich höchst selten nachweisen. Unter Umständen spricht er dem fraglichen Ehegebrauch jede Sündhaftigkeit ab, nämlich dann, wenn ihn ein genügender Grund rechtfertigt, wie etwa die Überwindung großer fleischlicher Versuchungen, die Verhütung ehelichen Zwistes u. dgl.

Der hl. A l p h o n s[34]) bezeichnet den von Sanchez eingenommenen Standpunkt als sententia communissima und probabilior in der Moraltheologie. Und mit Recht. Im einschlägigen Schrifttum des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts begegnet sie uns immer wieder[35]). Das neunzehnte und zwanzigste Jahrhundert schlug keine neuen Bahnen ein[36]). Nur wurde nicht bloß die altertümliche und mittelalterliche Anschauung von den

---

[31]) Dieser Meinung waren auch G. Hurtado disp. 10 diff. 3 n. 10, Perez disp. 49 sect. 3 n. 11. 12. u. 13., Dicastillo 3 disp. 9 dub. 3 n. 25 aus den obigen Gründen. Auf den Einwand, daß ein Verkehr zu fraglicher Zeit für die Fortpflanzung zwecklos sei, antworten sie: Die Ehe hat noch andere ehrbare Zwecke. — [32]) Sanchez lib. 9 disp. 21 n. 5. — [33]) Ebd. n. 7. — [34]) Lib. 6 n. 925.

[35]) S. z. B. Ponce, lib. 10 c. 14 n. 6, Coninck tom. 2 disp. 34 dub. 9 n. 76, Lacroix lib. 6 p. 3 n. 322, Salmanticenses tr. 9 c. 15 p. 6 n. 77, Reiffenstuel tr. 14 d. 12 q. 5 n. 90 u. a.

[36]) S. Gousset II n. 888, 1, Gury II n. 913, 3, Scavini III n. 846, Lehmkuhl II n. 848, Prümmer III n. 702, Noldin-Schmitt, De sext. pr. n. 82, Vermeersch IV. n. 55, Ubach II n. 863, 1, Capellmann-Bergmann 328 f.

schlimmen Folgen für die einem solchen Umgang allenfalls entspringende Nachkommenschaft, sondern auch die in der Neuzeit noch lange festgehaltene Lehre, daß während der Menses kaum eine Empfängnis möglich sei, auf Grund der Ergebnisse der medizinischen Forschung entschieden für unrichtig erklärt. Eine Empfängnis ist zu dieser Zeit leichter denn je möglich. Es wurde und wird aber jetzt auch betont, daß ein Verkehr während der monatlichen Regeln für die Frau eine nicht zu leugnende Beschwernis bedeutet, so daß es zu seiner Rechtfertigung eines entsprechenden Grundes bedarf.

5. Hinsichtlich der Beurteilung des usus matrimonii zu Zeiten, die in besonderer Weise dem Gebete geweiht sind, zeigen sich in dieser Periode ähnliche Tendenzen wie bei der Lehre vom Ehevollzug während der Menses. Man gelangt mehr und mehr dazu, nicht bloß die schwere, sondern überhaupt jede Sündhaftigkeit zu leugnen. Zunächst findet die gewissermaßen eine Kompromißlösung darstellende Unterscheidung zwischen höchsten und weniger hohen Festen und die Annahme einer läßlichen Sünde lediglich für den Beischlaf an den ersteren Anklang, so bei Dominikus de Soto[37]), Ledesma[38]), Henriquez[39]). Die Doktrin rückt aber davon bald ab. Sie mochte wohl die darin liegende Inkonsequenz fühlen. Warum sollte bloß an den höchsten Festtagen der eheliche Akt eine Ungehörigkeit darstellen? Warum bloß da die Unmöglichkeit, dem Gebete und der Betrachtung sich hinzugeben, bestehen? So gibt bereits Thomas Sanchez[40]) der Anschauung, daß der Umstand der hl. Zeit den Ehegebrauch nicht sündhaft mache, den Vorzug.

[37]) in IV. sent. d. 32 q. un. a. 3 concl 2. Zu den höchsten Festen rechnet er Weihnachten, Ostern und Tage, an denen das Geheimnis eines Glaubensartikels gefeiert wird, nämlich Pfingsten, Christi Himmelfahrt und Karfreitag.

[38]) Nach Th. Sanchez lib. 9 disp. 12 n. 4.

[39]) Lib. 11 c. 16 n. 5. Er rechnet die ganze Karwoche zu den höchsten Festen in d. Sinne. — [40]) Lib. 9 disp. 12 n. 5.

Das Feiertagsgebot verbiete bloß knechtliche Arbeiten. Das eheliche Werk gehöre aber nicht dazu. Es falle auch der Zweck des Gebotes, nämlich um so ungehinderter sich Gott im Gebete hingeben zu können, nicht unter das Gebot. Wenn also das Gebet infolge des ehelichen Verkehrs an Innigkeit einbüßen sollte, so bedeute das keine Verletzung eines Gebotes. Ferner verlange die Kirche von den Gläubigen an den Fasttagen kein anderes als das vorgeschriebene Werk. Dieses bestehe aber nur in einer Einschränkung in Bezug auf Speise. Alle Stellen, die zum Nachweis einer diesbezüglichen kirchlichen Vorschrift oder eines derartigen sittlichen Gebotes herangezogen würden, seien lediglich im Sinne eines Rates zu verstehen. Bestehe also kein Gebot, den ehelichen Umgang zu unterlassen, dann sei die Nichtunterlassung auch keine Sünde. Ponce[41]) deutet die einschlägigen alten kirchlichen Vorschriften und Väterstellen nicht bloß als Rat, sondern als wirkliche Gebote. Allein diese sind nach ihm außer Geltung gekommen. Der eheliche Beischlaf begründe darum zu hl. Zeiten keinerlei Sünde.

Mag auch der eine Teil der Theologen, und zwar mit Recht die bezüglichen Vorschriften der früheren Jahrhunderte als eigentliche Gesetze betrachten, der andere ihnen nur den Charakter von nicht streng bindenden Anweisungen und Mahnungen beilegen, darüber herrscht seit dem siebzehnten Jahrhundert so ziemlich Übereinstimmung, daß nunmehr weder durch göttliches noch kirchliches Gebot der Ehegebrauch zu hl. Zeiten untersagt ist — im Sonn- und Festtagsgebot ist ein solches Gebot nicht enthalten; denn was hier verlangt wird, können die Gatten trotz des ehelichen Umgangs leisten, — daß aber die Enthaltsamkeit mindestens höchst geziemend ist, weil Fleischesdienst und Gottes-

[41]) Lib. 10 c. 9.

dienst nicht gut zusammenpassen[42]). Aber trotz dieser Indezenz wird ein derartiger Verkehr nicht zur Sünde, auch nicht zur läßlichen gestempelt[43]).

6. Die Moralkasuistik der Neuzeit stellte, wie es zum Teil schon die mittelalterliche getan hatte, auch über die Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit von Ehevollzug und Kommunionempfang Erörterungen an. Darf an dem Tag, an dem die hl. Eucharistie genossen werden soll, eine fleischliche Verbindung stattfinden? Muß nach einer solchen der Kommunionempfang unterlassen werden?

Ausführlicheren Aufschluß über die Meinungsverschiedenheiten, die hierüber ab und zu schon im Mittelalter aufgetaucht waren und in der früheren Neuzeit bestanden, gibt wiederum Thomas Sanchez[44]). Die einen hielten es für läßliche Sünde, am Kommuniontage, d. h. (in der Nacht) vor Empfang der Eucharistie das debitum zu verlangen. Sie beriefen sich zur Begründung u. a. auf Aussprüche des hl. Hieronymus (bes. c. 1 C. 33 q. 4) und auf die Zerstreuung und geistige Erschlaffung, die der Ehegebrauch zur Folge habe und den Menschen zu einem entsprechenden Kommunionempfang ungeeignet mache[45]). Aber es gab auch Autoren — allerdings nicht

[42]) Das Missale Romanum enthält am Schlusse der missa pro sponso et sponsa die Rubrik: Moneat eos Sacerdos sermone gravi, ut sibi invicem servent fidem: orationis tempore, et præsertim jejuniorum ac solemnitatum, casti maneant.

[43]) S. Coninck tom. 2 disp. 34 dub. 9 n. 75, G. Hurtado disp. 10 diff. 3 n. 8 u. 9, Caspensis tr. 26 disp. 8 s. 5 n. 37, Perez disp. 49 s. 3 n. 2 ff., Dicastillo tr. 10 disp. 9 dub. 3 n. 18, Mastrius in IV. sent. disp. 7 q. 21 a. 3 n. 545, Salmanticenses tr. 9 c. 15 punct. 5 n. 58, Mazzotta tr. 7 disp. 4 q. 1 c. 3 II, Alphons lib. 6 n. 923, Waibel 250 ff., Gury II n. 914, 6, Scavini III 846, Lehmkuhl II 847, Noldin, De sext. pr. n. 81, Prümmer III n. 701, 4, Cappello III n. 803 (dieser bestreitet ebenso wie Noldin, aber mit Unrecht, daß jemals ein diesbezügliches kirchliches Verbot bestand), Vermeersch IV n. 55, Ubach II n. 864, 7.

[44]) Lib. 9 disp. 13. — [45]) Ebd. n. 2.

gerade viele —, die ein Hinzutreten zum Tische des Herrn nach gepflogenem Geschlechtsverkehr für völlig unsündhaft erklärten[46]). Der Standpunkt des Thomas Sanchez selbst ist folgender[47]). Es ist äußerst geziemend, nach dem Beischlaf den Kommunionempfang zu unterlassen. Ist die Ehe ihres primären Zweckes, d. h. der proles wegen vollzogen worden, so hindert nichts, den Leib des Herrn zu genießen. Es bleibt jedem selbst das Urteil überlassen, ob er sich in geeigneter Stimmung und Verfassung fühlt. Der Genuß der Geschlechtslust und die leibliche Befleckung beim Ehegebrauch wird aufgewogen durch das bonum prolis. Das gleiche muß wohl auch gesagt werden vom Ehevollzug zur Bannung der Gefahr der Unenthaltsamkeit. Dieser sicherlich gute Erfolg bedeutet ebenfalls eine gewisse Kompensation der genannten Nachteile. Wer aber aus Freude an dem Geschlechtsgenuß den Verkehr gepflogen hat, wird in der Regel nicht ohne läßliche Sünde kommunizieren. Der eheliche Umgang bewirkt geistige Zerstreuung und Schlaffheit, also einen Zustand, der dem Kommunionempfang nicht ganz entspricht. Ein Gegenwert wie in den anderen Fällen ist aber hier nicht gegeben. Also. Doch selbst da kann unter Umständen der Zutritt zum Tisch des Herrn ohne Sünde sein, z. B. wenn gerade ein hohes Fest einfällt und der Kommunionempfang äußerst wünschenswert ist, wenn durch das Fernbleiben Aufsehen erregt, Ärgernis gegeben würde, wenn besondere Mühe auf andächtige Vorbereitung verwendet wird. — Die Leistung der Pflicht bildet kein Hindernis für den Empfang der hl. Eucharistie. Dieselbe stellt ja einen Tugendakt dar, einen Akt der Gerechtigkeit. Die damit verknüpften nachteiligen Wirkungen werden darum hier wiederum aufgewogen[48]).

Sanchez erwähnt[49]), daß es in den Augen mancher läßliche Sünde sei, nach der Kommunion noch am gleichen Tage das debitum zu verlangen, da auch hierin eine ge-

[46]) Ebd. n. 3. — [47]) Ebd. n. 4 ff. — [48]) Ebd. n. 12.
[49]) Ebd. n. 16.

wisse Ungehörigkeit liege. Er selbst teilt diese Anschauung nicht, ihre Begründung leuchtet ihm nicht ein[50]).

Der hochangesehene spanische Moraltheologe fand bei verschiedenen nicht unbedeutenden Gelehrten der Folgezeit Anklang, so bei Coninck[51]), Martin Perez[52]), den Salmantizensern[53]) und nicht zuletzt beim hl. Alphons[54]). Nicht wenige Moralisten erklärten aber ohne besondere Einschränkung und Unterscheidung das Verlangen des debitum am Kommuniontage, sei es vor, sei es nach dem Empfang des Sakramentes, schlechtweg als erlaubt, und zwar aus den nämlichen Gründen, aus denen sie seine Erlaubtheit zu hl. Zeiten folgern. Daß die Enthaltsamkeit am genannten Tage sich äußerst empfiehlt, wollten sie in keiner Weise bestreiten. Vertreter dieses Standpunktes waren z. B. Gaspar Hurtado[55]), Caspensis[56]), Dicastillo S. J.[57]) († 1653), Mastrius[58]), Lacroix[59]), Mazzotta[60]).

Im neunzehnten Jahrhundert und namentlich in der jüngsten Zeit einigte man sich allmählich auf die mildere Ansicht. Zwar lehrt noch Lehmkuhl[61]), daß der von der Lust geleitete Ehevollzug am Kommuniontage erst recht nicht von jeglicher Sünde freigesprochen werden könne. Allein mit dem Sieg der Anschauung, daß ein coitus voluptatis causa, bei dem andere sittliche Zwecke nicht positiv ausgeschlossen werden, nicht zu beanstanden sei, wird auch die Behauptung preisgegeben, daß es läßliche Sünde sei, am Kommuniontage die Ehe aus Lust zu vollziehen und nach einem aus Lust gepflogenen Verkehr zu kommunizieren. Es wird herrschende Lehre, daß ein sittlich erlaubter ehelicher Bei-

[50]) Ebd. n. 17. — [51]) Tom. 1 q. 80 a. 7 n. 44 f.
[52]) Disp. 49 s. 3 n. 7 ff. — [53]) Tr. 9 c. 15 punct. 5 n. 59.
[54]) Lib. 6 n. 273. 922. — [55]) Disp. 11 diff. 3 n. 9.
[56]) Tr. 26 disp. 8 s. 5 n. 38. — [57]) Tr. 10 disp. 9 dub. 3 n. 17.
[58]) in IV. sent. disp. 7 q. 21 a. 3 n. 545.
[59]) Lib. 6 p. 3 n. 322. — [60]) Tr. 7 disp. 4 q. 1 c. 3 II. — [61]) II 847.

schlaf am Kommuniontage keinerlei Hindernis für den Empfang der hl. Eucharistie bilde[62]). Die in den letzten Jahrzehnten einsetzende Kommunionbewegung mit ihrem Ziel der Förderung der häufigen, ja täglichen Kommunion war nicht ohne Einfluß. Daß die Enthaltung vom fleischlichen Umgang am Kommuniontag äußerst geraten ist, darüber herrscht auch jetzt keine Meinungsverschiedenheit.

---

[62]) S. Noldin, De sexto præc. n. 81, Noldin-Schmitt ebd., Prümmer III n. 701, 4, bes. Cappello III n. 803. I n. 523, Vermeersch IV n. 55, Farrugia n. 268, 3 nota, Merkelbach 88. — Noldin a. a. O. meint noch, wenn der Ehevollzug nicht ohne läßliche Sünde abging, erfordere die Ehrfurcht vor dem hlgst. Sakrament das Fernbleiben vom Tische des Herrn am Tage nach dem ehelichen Umgang, außer es läge ein besonderer Grund zum Kommunionempfang vor. In Noldin-Schmitt erscheint dieser Passus nicht mehr.

Quellen und Literatur

A. Handschriftliche

Bamberg: Staatsbibliothek: Die Dekretsumme des Huguccio. Cod. lat. Can. 41 (P II 28).
— — Die Summa theologica des Stephan von Langton. Cod. lat. Patr. 136 (Q VI 50).
Erlangen: Universitätsbibliothek: Quæstiones diversæ des Cod. lat. 260 (353) fol. 65—103v.
Leipzig: Universitätsbibliothek: Der Sentenzenkommentar des Hugo von St. Cher. Cod. lat. 573.
München: Staatsbibliothek: Die Dekretsumme des Huguccio. Cod. lat. 10247.
— — Die Sakramentenlehre des cod. lat. 22233.
— — Tractatus de septem sacramentis per modum sermonum collectus et Patavii ad populum predicatus 1472. Cod. lat. 13555.
Wolfenbüttel: Des Marcus von Weida Traktat von der Wirdigkeit des ehelichen Ordenns. Cod. germ. 3300.

B. Gedruckte

Abaelard Petrus, Introductio ad theologiam. Ml. 178.
— — Epitome Theologiæ Christianæ. Ml. 178.
Aertnys Jos., Theologia moralis iuxta doctrinam S. Alphonsi M. de Ligorio. 2 Bde. 1886/87.
Aertnys-Damen, Theologia moralis secundum doctrinam S. Alphonsi M. de Lig. 2 Bde. Taurinorum Augustæ ^{11}1928.
Alanus ab Insulis, Contra hæreticos. Ml. 210.
Albertus Magnus, Commentarius in IV. librum sententiarum. Opera omnia ed. Borgnet vol. 30. Paris 1894.
— — Summa Theologiæ. Opp. vol. 33. Paris 1895.

Alexander de Ales, Summa theologica. Lugduni 1516.
Alphonsus M. de Ligorio, Opera moralia. Theologia moralis. Tom. IV. ed. Gaudé Leonardus. Romæ 1912.
Ambrosiaster sive Commentaria in tredecim epistolas B. Pauli. Ml. 17.
Ambrosius, De Abraham. Ml. 14.
— — Expositio Evangelii secundum Lucam. Ml. 15.
— — De viduis. Ml. 16.
Amort Eusebius, Theologia moralis. Augustæ Vindelicorum 1757.
Antoninus von Florenz, Summa theologica. Nürnberg 1478.
Apollonius, Seine Martyrerakten, hgg. von Klette Th. in Texte u. Untersuchungen z. Gesch. d. altchristl. Literatur XV, 2 1897.
Aristides von Athen, Apologie, übers. von Raabe in T. U. IX, 1 1892.
Aristoteles, Latine ed. Academia regia Borussia. Berolini 1831.
Athenagoras, Legatio pro Christianis, ed. Schwartz in T. U. IV, 2 1891.
Augustinus, De bono conjugali. Ml. 40.
— — De Genesi ad litteram libri duo. Ml. 34.
— — De peccatorum meritis et remissione libri tres. Ml. 44.
— — De bono viduitatis. Ml. 40.
— — De peccato originali. Ml. 44.
— — De Civitate Dei. Ml. 41.
— — Contra Julianum hæresis Pelagianæ defensorem libri sex. Ml. 44.
— — Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate. Ml. 40.
— — De nuptiis et concupiscentia libri duo. Ml. 44.
— — De catechizandis rudibus liber unus. Ml. 40.
— — De conjugiis adulterinis libri duo. Ml. 40.
— — Enarrationes in psalmos. Ml. 36.
— — Sermones. Ml. 38.
— — Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus. Ml. 45.

Ballerini-Palmieri, Opus theologicum morale. Vol. VI. Prati 1892.
Baranowski Sieg m., Luthers Lehre von der Ehe. 1913.
Bardenhewer O., Patrologie. ³1910.
— — Geschichte der altkirchlichen Literatur. I² 1913, II² 1914, III 1912, IV¹ u. ² 1924.
Basilius, Epistolæ. Mg. 32.
Baur P. Chrysostomus, Johannes Chrysostomus und seine Zeit. I 1929.
Becker, I. B., Die moralische Beurteilung des Handelns aus Lust. Zeitschr. f. k. Theol. 26 (1902).
Bernardinus Senensis, Opera omnia. Lugduni 1650.
Bestmann H. J., Geschichte der christlichen Sitte. 2 Tle. 1880. 1885.
Bliemetzrieder Fr. Pl., Anselms von Laon systematische Sentenzen. 1919. (Beiträge z. Gesch. der Philosophie des MA. Bd. 18, 2 u. 3.)
Bonaventura, Commentaria in quatuor libros sententiarum. Opera omnia tom. I—IV. Quaracchi 1882 ff.
Brandt Theodor, Tertullians Ethik. 1929.
Burchard von Worms, Decretum. Ml. 140.
Busembaum Herm., Medulla theologiæ moralis. Ferrariæ 1755.
Capellmann-Bergmann, Pastoralmedizin. ¹⁹1923.
Capitaine Wilhelm, Die Moral des Clemens von Alexandrien. 1903.
— — De Origenis Ethica. 1898.
Cappello Felix M., Tractatus canonico-moralis de sacramentis iuxta codicem iuris canonici. 3 voll. Taurinorum Augustæ 1921—26.
Caspensis Ludov., Cursus theologicus. Lugduni 1666.
Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V. et Clementis XIII. iussu editus. Ratisbonæ 1896.
Clemen Carl, Religionsgeschichtl. Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen u. Philosophischen Systemen zusammenfassend untersucht. ²1924.

Coninck Aegid., Commentariorum ac disputationum in universam doctrinam D. Thomæ de sacramentis et censuris tomi duo. Antverpiæ 1616.
Constitutiones Apostolicæ. Mg. 1.
Cyprian, Epistolæ. Ml. 4.
Cyrillus Alexandrinus, Explanatio in psalmos. Mg. 69.
— — De adoratione in spiritu et veritate libri 17. Mg. 68.
D'Alès Adhémar, La théologie de Tertullien. Paris 1905.
— — La théologie de S. Cyprien. Paris 1922.
Deininger Fr., Johannes Sinnich. Der Kampf der Löwener Universität gegen den Laxismus. 1928. (Abhandl. aus Ethik und Moral. 8. Bd.)
Denzinger-Bannwart-Umberg, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. [16 u. 17]1928.
De Smet Al., Tractatus theologico-canonicus de sponsalibus et matrimonio. Brugis [4]1927.
Dicastillo Joh., De sacramentis disputationes scholasticæ et morales. 3 tom. Antverpiæ 1652.
Dictionnaire de théologie catholique. Paris 1903 ff.
Dionysius Carthusianus, Commentarius in quartum librum sententiarum. Coloniæ 1535.
— — Summa fidei orthodoxæ lib. 4. Opp. tom. 18. Monstrolii 1899.
Durandus a S. Porciano, In IV sententiarum libros . . . . resolutiones et decisiones. Paris 1508.
Eck Joh., Homiliarum tomus quartus de septem sacramentis ecclesiæ catholicæ. (Homiliæ de matrimonio.) (Ingolstadt) 1536.
Ehrhard Albert, Urchristentum und Katholizismus. 1926.
Elbel Benj., Theologia moralis sacramentalis. Augustæ Vindelicorum 1737.
Ernesti Konr., Die Ethik des Titus Flavius Clemens von Alexandrien. 1900.
Estius Guilelmus, In quatuor libros sententiarum commentaria. Neapoli 1720.

Estius Guilelmus, In omnes Pauli epistolas commentarii, ed. Franc. Sausen, tom. 2. Moguntiæ 1842.
Farrugia Nicol., De matrimonio et causis matrimonialibus. Taurini-Romæ 1924.
Faßbender M., Des deutschen Volkes Wille zum Leben. 1917.
Faye, Eugène de, Clément d'Alexandrie étudé sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle. 2Paris 1906.
Felten Jos., Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel. 2u. 31926.
Fischer Jos., Ehe und Jungfräulichkeit im Neuen Testament. 1919. (Bibl. Zeitfragen IX 3/4.)
Franciscus de Mayronis, In quatuor libros sententiarum scripta. Venetiis 1519.
Friedländer-Wissowa, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine. 3 Bde. 9u. 101919 ff.
Frins Viktor, Zur Philosophie der Sittlichkeit in Zeitschrift f. k. Theologie 11 (1887).
Fuente Hurtado, Didacus de la, Theologia reformata ab Innocentio XI. Hispali 1701.
Fulgentius v. Ruspe, Epistolæ. Ml. 65.
— — De veritate prædestinationis et gratiæ Dei. Ml. 65.
Funk F. X., Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen II. 1889.
Funk Phil., Jakob von Vitry. Leben und Werke. 1909. (Beiträge zur Kulturgeschichte d. MA. u. d. Renaissance. H. 3.)
Geffcken, Religiöse Strömungen im 1. Jahrhundert nach Chr. 1922. (Studien d. apologet. Seminars in Wernigerode. 7. H.).
Geiler v. Kaisersberg, Postill uber die fyer Evangelia durchs jor, samt dem Quadragesimal und von ettlichen Heyligen. Straßburg 1522.
— — Weltspiegel oder Narrenschiff . . . . Weilandt durch Joh. Geyler . . . in lateinischer Sprach beschrieben, jetzt aber . . . . in das recht hoch Teutsch gebracht. Basel 1574.

Ghellinck J. de, Le mouvement théologique du XII^e siècle. Paris 1914.
Gillmann Fr., Zur Sakramentenlehre des Wilhelm v. Auxerre. 1918.
— — Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakramentes. 1920.
— — Die Dekretglossen des Cod. Stuttgart. hist. f. 419 in Arch. f. k. Kirchenrecht 107 (1927).
Glossa ordinaria zum Decretum Gratiani. Lugduni 1547.
Göbel Fr., Die Missionspredigten des Franziskaners Berthold von Regensburg. ²1857.
Goldschmitt Lazarus, Der Babylonische Talmud mit Einschluß der vollständigen Mischnah. 4. Bd. 1922.
Göpfert Fr. Adam, Moraltheologie. 3 Bde. ⁶1909/10.
Gousset M. J., Moraltheologie zum Gebrauche für Pfarrer und Beichtväter, übers. v. Lennartz. 1869.
Grabmann M., Die Geschichte der scholastischen Methode I u. II. 1909/11.
Gratiani Decretum ed. Friedberg 1879.
Gregorius Magnus, Regulæ Pastoralis liber. Ml. 77.
— — Moralium libri sive expositio in librum B. Job. Ml. 76.
— — Responsum ad Augustinum. MG. Ep. II.
Gregorius Turonensis, De virtutibus S. Martini. MG. Scr. rer. Merov. I.
Grisar Hartm., Luther I u. II 1911.
Guilelmus Altissiodorensis, Summa aurea in quatuor libros sententiarum. Paris 1500.
Guilelmus Alvernus, Opera omnia. 2 Bde. Aureliæ et Parisiis 1674.
Guilelmus Peraldus, Summa virtutum et vitiorum. Paris 1519.
Gury Petr., Compendium theologiæ moralis. 2 Bde. Editio in Germania quarta. Ratisbonæ 1868.
Gury-Ballerini, Compendium theologiæ moralis. 2 Bde. Romæ ⁷1882.
Hauréau B., Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la bibliothèque nationale I. Paris 1890.
Haymo Halberstatensis, Expositio in epistolas S. Pauli. Ml. 117.

Hefele K. J., Conziliengeschichte. ²1873 ff.
Heinig Max Eug., Die Ethik des Laktantius. 1887.
Henriquez Henr., Summa theologiæ moralis. Moguntiæ 1613.
Herkenrath Jos., Die Ethik Jesu in ihren Grundzügen. 1926. (Abhandlungen aus Ethik und Moral Bd. 5.)
Herolt Joh., Sermones discipuli de tempore et sanctis. Moguntiæ 1612.
Hervaeus Burgidolensis, Commentarius in epistolas S. Pauli. Ml. 181.
Hessenbach A., De usu matrimonii. ³u.⁴(1919).
Hieronymus, Adversus Jovinianum libri duo. Ml. 23.
— — Commentaria in Ezechielem. Ml. 25.
— — Commentaria in epistolam ad Galatas. Ml. 26.
— — Commentaria in epistolam ad Ephesios. Ml. 26.
— — Epistolæ. Ml. 22.
Holzmann Apollonius, Theologia moralis. Campidoniæ. 1740.
Hostiensis (Henricus de Segusia), Summa aurea. Venetiis 1570.
Hrabanus Maurus, Enarrationes in epistolas S. Pauli. Ml. 112.
Hugo von S. Viktor, De sacramentis christianæ fidei. Ml. 176.
Hurtado Gaspar, Tractatus de sacramentis et censuris. Antverpiæ 1633.
Hurter H., Nomenclator literarius theologiæ catholicæ. 5 Bde. ³1903 ff.
Jacobus de Vitriaco, Sermones in Epistolas et Evangelia Dominicalia. Antverpiæ 1575.
Jenkins C., Origen on I Corinthians in The Journal of Theological Studies. Vol. IX. 1908. (Katenenfragmente zu 1 Kor.)
Innozenz III., Commentarius in septem psalmos pœnitentiales. Ml. 217.
— — De contemptu mundi. Ml. 217.
Johannes de Bassolis, Commentaria in IV libros sententiarum. Parisiis 1517.

Johannes Capreolus, Liber quartus defensionum theologiæ divi doctoris Thomæ de Aquino in quarto sententiarum. Venetiis 1515.
Johannes Chrysostomus, Homiliæ 25 in quædam loca Novi Testamenti. Mg. 51.
— — Homiliæ in epistolam I. ad Thessalonicenses. Mg. 62.
— — Expositio in psalmos. Mg. 55.
— — De virginitate. Mg. 48.
Johannes Duns Scotus, Quæstiones in quartum librum sententiarum. Opp. Paris 1894.
Johannes Friburgensis, Summa confessorum. S. l. 1476.
Johannes Maioris (John Mayor), Commentaria in quatuor libros sententiarum. Parisiis 1516.
Jonas Aurelianensis, De institutione laicali. Ml. 106.
Josephus Flavius, Opera ed. Niese B. 7 Bde. 1885—95.
Isidor Hispalensis, De ecclesiasticis officiis. Ml. 83.
— — Sententiæ. Ml. 83.
Justinus Martyr, Apologia prima pro Christianis. Mg. 6.
Klug Ignaz, Lebensbeherrschung und Lebensdienst. 3 Bde. 1920.
Koch Anton, Lehrbuch der Moraltheologie. ^{3}1910.
Koch Jos., Durandus de S. Porciano O. P. 1. Teil. 1927. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie d. MA. Bd. 26, 1.)
Lacroix Claudius, Theologia moralis. Venetiis 1718.
Lactantius, De divinis institutionibus. Ml. 6.
Landgraf Artur, Echtheitsfragen bei Stephan von Langton in Philosophisches Jahrbuch 40 (1927).
Lasaulx Ernst, Zur Geschichte der Ehe bei den Griechen. 1852.
Lauer Herm., Die Moraltheologie Alberts des Großen. 1911.
Laymann Paulus, Theologia moralis. Moguntiæ 1709.
Lechner Jos., Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla. 1925. (Münchener Studien z. hist. Theologie. H. 5.)

Lehmkuhl Aug., Theologia moralis. 2 Bde. ^{12}1914.
Leo Magnus, Sermones. Ml. 54.
Liertz Rhab., Harmonien und Disharmonien des menschlichen Trieb- und Geistesleben. 1925.
Linsenmann F. X., Lehrbuch der Moraltheologie. 1878.
Lucius P. E., Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese. 1879/80.
Ludwig G., Tertullians Ethik. 1885.
Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Florentiæ (Venetiis) 1759 ff. Parisiis 1900 ff.
Marc Clemens, Institutiones morales Alphonsianæ. 2 Bde. Romæ ^{8}1896.
Marc-Gestermann-Raus, Dasselbe. Lugduni-Lutetiæ Parisiorum ^{18}1927.
Martin Konr., Lehrbuch der kath. Moral. Mainz ^{5}1865.
Mastrius de Meldula Barth., Theologia moralis. Venetiis 1700.
— — Disputationes theologicæ in quartum librum sententiarum. Venetiis 1698.
Mausbach Jos., Die Ethik des heiligen Augustinus. 2 Bde. 1909.
— — Ehe und Kindersegen vom Standpunkt der christlichen Sittenlehre. ^{4}1925.
— — Katholische Moraltheologie. 3. Bd. ^{4} u. ^{5}1923.
Mazzotta Nicol., Theologia moralis. Augustæ Vindelicorum 1756.
Merkelbach H., Quæstiones de castitate et luxuria. Liège 1926.
Meyer Emanuele, Vom Mädchen zur Frau. 1912.
Meyer Paul, Der römische Konkubinat nach den Rechtsquellen und den Inschriften. 1895.
Minucius Felix, Octavius. Corp. scriptor. ecclesiasticorum 2.
Moulard Anatole, Saint Jean Chrysostome le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité. Paris 1923.
Müller Joseph, Das sexuelle Leben der alten Kulturvölker in Renaissance, Zeitschr. f. Kulturgeschichte, Religion und Belletristik 2 (1901).

Müller Joseph, Das sexuelle Leben der christlichen Kulturvölker. 1904.
Musonii Rufi Reliquiæ. Ed. Hense. O. 1905.
Nicolai I. Papæ Responsa ad Bulgarorum consulta. MG. Ep. VI.
Nicolaus de Plowe, Tractatus sacerdotalis de sacramentis deque divinis officiis et eorum administrationibus. Argentine 1487.
Noldin H., Summa theologiæ moralis. De principiis [8]1910.
— — De sexto præcepto et de usu matrimonii. [19 u. 20] 1923.
Noldin-Schmitt, Dasselbe. [21]1926.
‚Ocellus Lucanus' ed. Richard Harder. 1926. Neue philologische Untersuchungen. 1. Heft.
Origenes, Homiliæ in Genesim. Mg. 12.
— — Selecta in psalmos. Mg. 12.
— — Series commentariorum in Matthæum. Mg. 13.
— — Contra Celsum. Mg. 11.
— — Katenenfragmente zu 1 Kor. s. Jenkins.
Pauli magistri, presbyteri s. Nicolai, Summa. Raimundi Duellii Miscellanea lib. 1. Augustæ Vindelicorum et Græcii 1723.
Paulus Nik., Geschichte des Ablasses im Mittelalter. 3 Bde. 1922/23.
Perez ab Unanoa Martin., De sancto matrimonii sacramento. Lugduni 1646.
Peters J., Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus. 1918.
Petrus de Aquila, Commentaria in quatuor libros sententiarum, ed. Cyprianus Paolinus. Levanti 1909.
Petrus Aureolus, Commentaria in quartum librum sententiarum. Romæ 1605.
Petrus de Ledesma, Theologia moralis. Duaci 1630.
Petrus Lombardus, Libri IV sententiarum, studio et cura P. P. Collegii S. Bonaventuræ in lucem editi. 2 Bde. Quaracchi 1916.
— — Collectanea in epistolas S. Pauli. Ml. 191. 192.
Petrus de Palude, Super quartum librum sententiarum. Paris 1514.

Petrus Pictaviensis, Sententiæ. Ml. 211.
Petrus a Tarantasia, In IV libros sententiarum commentaria. Tolosæ 1651.
Petrus Tataretus, Commentaria in IV libros sententiarum. Venetiis 1583.
Philonis Alexandrini opera, quæ supersunt, ed. Cohn Leopold und Wendland Paul. 5 Bde. 1896—1906.
Poland-Reisinger-Wagner, Die antike Kultur in ihren Hauptzügen dargestellt. 1922.
Pontius Legionensis, De sacramento matrimonii tractatus. Venetiis 1645.
Prat F., La théologie de St. Paul I[6] II[3] 1913.
Preisker Hubert, Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten. 1927.
Preysing Konr., Ehezweck und zweite Ehe bei Athenagoras in Theol. Qu. S. 110 (1929).
Primasius Adrumetanus, Commentaria in epistolas S. Pauli. Ml. 68.
Probst Ferd., Katholische Moraltheologie. 2 Bde. Tübingen 1848/50.
Prümmer Domin., Manuale Theologiæ moralis. 3 Bde. [2] [3]1923.
Pruner Joh. Ev., Katholische Moraltheologie. [3]1902.
Raimundus de Pennaforte, Summa de pœnitentia. Veronæ 1744.
Rainer von Pisa, Pantheologia sive Summa theologiæ universalis. Venetiis 1486.
Redepenning E. R., Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. 2 Bde. Bonn 1841/46.
Reiffenstuel A., Theologia moralis, ed. septima cum additionibus Massæi Kreßlinger. Mutinæ 1754.
Reuter Joh., Theologia moralis. Coloniæ Agrippinæ 1750.
Reutlinger Ign., Magnum matrimonii sacramentum. Augustæ Vindelicorum 1716.
Richard von Mediavilla, In quartum (librum) sententiarum resolutæ quæstiones. Venetiis 1509.
Richard von S. Viktor, Explicatio in Canticum Canticorum. Ml. 196.

Robertus Pullus, Sententiæ. Ml. 186.
Robert von Sorbon s. Hauréau.
Rohr Ign., Paulus und die Gemeinde von Korinth. 1899. (Bibl. Studien IV, 4.)
Rufino presbytero ascriptus in psalmos 25 commentarius. Ml. 21.
Salmanticenses, Cursus theologiæ moralis. Venetiis 1728.
Sanchez Johannes, Selectæ et practicæ disputationes de rebus in administratione sacramentorum . . . passim occurrentibus. Lugduni 1643.
Sanchez Thomas, De sancto matrimonii sacramento. Venetiis 1712.
Scavini Petrus, Theologia moralis universa ad mentem S. Alphonsi. Mediolani ^{12}1874.
Schilling O., Lehrbuch der Moraltheologie. 2 Bde. 1928.
Schmidt C., Studien zu den Pseudo-Clementinen. 1929. T. U. XLVI, 1.
Schmitz H. J., Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche 1883. (= 1. Bd.)
— — Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren. 1898. (= 2. Bd.)
Schulte F. v., Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani. 1891.
Schürer Emil, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. I $^{3\,u.\,4}$1901 II^{3} 1898 III^{3} 1898.
Schwane Jos., Die Gerechtigkeit und die damit verwandten sittlichen Tugenden und Pflichten des gesellschaftlichen Lebens. 1873.
Seneca L. Annæus, Opera, quæ supersunt. Ed. Haase Fr. 3 voll. 1852 ff.
Sexti Pythagorici . . . sententiæ, ed. Elter Ant. 1891/92 (Bonner Universitätsprogramm).
Singer H., Die Summa Decretorum des Magister Rufinus. 1902.
Solinus C. Julius, Collectanea rerum memorabilium. Ed. Th. Mommsen. 1864.
Soto Dominicus, In quartum sententiarum Commentarii. Lovanii 1573.

Sporer Patritius, Theologia moralis sacramentalis. Salisburgi 1722.
Stählin O., Clemens Alexandrinus. 3 Bde. 1905—09.
Stäudlin Carl Fr., Geschichte der Vorstellungen und Lehren von der Ehe. Göttingen 1826.
Steinbach Wendel., Gabrielis Biel Supplementum in octo et viginti distinctiones ultimas quarti sententiarum. Tubingæ 1520.
Strake Jos., Die Sakramentenlehre des Wilhelm v. Auxerre. 1917. (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 13. Bd.)
Strathmann H., Geschichte der frühchristlichen Askese bis zur Entstehung des Mönchstums. 1. Bd. Die Askese in der Umgebung des werdenden Christentums. 1914.
Summa Angelica (Angelus de Clavasio) de casibus conscientialibus. Venetiis 1578.
Summa fratris Astesani de Ast. Lugduni 1519.
Summa Johannis Deutsch. Augsburg 1478.
Summa sententiarum. Ml. 176.
Summa Sylvestrina . . . a patre Sylvestro Prierate edita. Antverpiæ 1569.
Summa Tabiena. Venetiis 1569.
Sylvius Franciscus, Commentarii in tertiam partem S. Thomæ Aquinatis et in eiusdem supplementum. Venetiis 1726.
Teetaert Amédée, La confession aux laïques dans l'église latine depuis le VIII^{e} jusqu' au XIV^{e} siècle. Wetteren-Paris-Bruges 1926.
— — La Summa de pœnitentia de S. Raymond de Penyafort in Ephemerides Theologicæ Lovanienses. 5 (1928).
Tertullianus, Ad uxorem libri duo. Ml. 1.
— — De monogamia. Ml. 2.
— — Adversus Marcionem libri quinque. Ml. 2.
Testamentum duodecim Patriarcharum. Mg. 2.
Thaner Fr., Die summa magistri Rolandi. 1874.
Theologia ad usum Seminarii Mechliniensis. Tractatus de sponsalibus et matrimonio. Mechliniæ 1861.

Thomas von Aquin, In omnes S. Pauli apostoli epistolas commentaria I. Taurini 1924.
— — Commentaria in IV. librum sententiarum. Editio altera Veneta tom. 13. 1750.
— — De malo. Ed. altera Veneta tom. 15. 1751.
— — Supplementum Tertiæ partis Summæ Theologicæ. Opp. tom. 12. Romæ 1906.
Thomas von Straßburg, Commentaria in IV libros sententiarum. Venetiis 1564.
Tischleder P., Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des hl. Paulus. 1923. (Ntl. Abh. Bd. 10, 3. 4.)
Ubach Jos., Compendium theologiæ moralis. 2 Bde. 1926/27.
Überweg-Prächter, Grundriß der Geschichte der Philosophie I. Die Philosophie des Altertums. ^{12}1926.
Vermeersch Arth., Theologiæ moralis principia, responsa, consilia. 4 Bde. Bruges 1922/23.
Vindiciæ Alphonsianæ seu doctoris ecclesiæ S. Alphonsi de Ligorio doctrina moralis vindicata. 2 Bde. Tournai ^{2}1874.
Viva Dominicus, Damnatæ theses ab Alexandro VII., Innocentio XI. et Alexandro VIII. ad theologiam trutinam revocatæ. Edit. altera. Patavii 1709.
Waibel Al. Ad., Moraltheologie nach dem Geiste des hl. Alphons M. Liguori. 5 Bde. Regensburg 1842.
Walafrid Strabo, Glossa ordinaria in epistolas S. Pauli. Ml. 113.
Walter Joh. de, Magistri Gandulphi Bononiensis sententiarum libri quatuor. 1924.
Wasserschleben H., Die irische Kanonessammlung. 1874. ^{2}1885.
— — Reginonis abbatis Prumiensis Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis. 1840.
Weiß Johannes, Der erste Korintherbrief 1910.
Zeller Ed., Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt III, 1 ^{4}1909 III, 2 ^{4}1903.
Ziegler Theob., Geschichte der christlichen Ethik. 1886.
Zieschè, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne. 1911. (Weidenauer Studien 4. Bd.)

Register

Abälard 89 f.
Abimelech 76 f.
Abraham 25, 37
abusus matrimonii 49
Aertnys 204 A. 61
Alanus v. Lille 101
Albert d. Gr. 115, 124 A. 22; 130, 139
Albigenser 114
Alexander v. Hales 129, 138 f., 151, 159 f.
Almain 165, 169 f., 172, 181
Alphons v. Liguori 179, 194, 200, 213, 215, 218, 223
Ambrosiaster 50, 76
Ambrosius 50 ff.
Amort 213
Anselm v. Canterbury 89
Anselm v. Laon 89
Antonin v. Florenz 150 A. 9
Antoninus Pius 30
Antwortschreiben Gregors 70, 74, 78, 91 u. öfter
Apollonius 33
Apologeten, christl. 33 f.
Aristides 33
Aristoteles 116, 171
Armenier 48 A. 65
Askese, gnostische 20 f., paulinische 20 f., ihre Quelle 22
Augustin 48, 57 ff., 76, 81, 85 u. öfter
Augustin v. Canterbury 70 u. öfter
Avicenna 151

Bajus 199
Ballerini 196 ff., 199, 204, 206, 207, 208
Basilius 47
Becker 205 ff., 208, 209
Beda 70, 83, 170
Bernhardin v. Siena 143, 145
Berthold O. P. 142
Berthold v. Regensburg 142
Bonaventura 125, 130, 132, 139, 160
Bulgaren 85
Busenbaum 179
Bußbücher 82

Caspensis 177, 183, 213, 223
Catechismus Romanus 181, 210 A. 84
Christen, alte, ihre Sittlichkeit 33 f.
Chrysostomus 43 A. 39a; 47 ff.
Coninck 177, 178, 182 A. 3; 213, 214, 223
Cyprian 45
Cyrill v. Alexandrien 66

Damasus 50
David 76 f.
Decretum Gratiani 110
Dekretglosse 102, 113, 127, 146, 153, 159
Dekretglossen d. Cod. Stuttg. 101
De Smet 208
Dicastillo 223
Dionys d. Kartäuser 139
Duns Skotus 118, 130, 169
Durandus 118, 134, 135, 139, 141

Eck 170
Ehe, hochgeschätzt von Jesus 11 f., Augustin 57., — verteidigt von Paulus 20, Klemens Alex. 35, Tertullian 43, Ambrosius 51, Augustin 57, Fulgen-

tius 68, d. Scholastik 115, — unterschätzt von Tertullian 45, Hieronymus 52 ff., — verworfen von den Gnostikern 19 f., 35
Ehe, ihre doppelte Einsetzung 89, 108 f., — ihr Ursprung nach Chrysostomus 48 A. 65; 62, — im Paradies 62, 108 f.
Ehebruch 9, 10, 11
Ehefeinde 19, 35, 98, 115
Eheideal Pauli 14, 15 f., des Musonius 28, der alten Christen 35, 56
Eheliches Leben bei Griechen und Römern 1, der Juden 2, der alten Christen 33 ff.
Ehescheidung bei den Römern 9, Juden 10, nach Jesu Lehre 11
Eheschließungsformel, staatliche, 64 A. 43
Ehevollzug nach der Lehre Jesu 11 ff., Pauli 13 ff.
— Recht und Pflicht des Gatten 15
— bei den Korinthern 13, 17, 19, Juden 22 f.
— Rigorismus bei den Juden 24 f., Philo 25 f., Essenern 27, Stoikern und Pythagoreern 27 ff., Musonius 28, Klem. Alex. 35 ff., Origen. 40 ff., Fulgentius 68 f., Leo I. 69 f., in der Frühscholastik 91 ff., 94 ff., 110 ff., 161
— erscheint böse 115 f., — ist an sich gut 115, — indifferent 118
— immer sündhaft: Leo I. 70, Vinzentius 70, (Pseudo) Gregor 70 ff., Robert Pullus 91 f., Gandulph 95, Huguccio 95 ff., Innozenz III. 100, Jakob von Vitry 114, Luther 165 A. 1, — Begründung bes. 103 ff.
— in der Regel sündhaft 94, 99, 101, 103, 121
— nicht immer sündhaft 92 f., 94, 101, 103 ff., 107 ff., bes. 120 ff., 165
— verdienstlich 106, 121, 127
Ehevollzug in remedium concupiscentiæ bei Paulus 15 f., Klem. Alex. 39 f., Origenes 42, im Orient 43 A. 39a; bei Tertullian 44 f., Cyprian 45, Laktanz 46, Basilius 47, Chrysostomus 47 f., 49, Ambrosiaster 50, Ambrosius 51, Hieronymus 55, Augustin 60 ff., bes. 64, Primasius 66 f., Gregor I. 67, Anselm v. Laon 89, Abälard 90, Gandulph 94 f., Petrus Lombardus 109, in der Frühscholastik 107 ff., Hochscholastik 129 ff., Neuzeit 166 f., 171 f., 177 ff., 209 f., — an der eigenen Person 132 ff., am Ehegenossen 132 ff., — moralisch notwendig 136, 172, 174, 175, 177 f., — läßlich sündhaft bes. 130 ff., 172 ff., — nicht sündhaft 127 f., 132, 134 f., 175, 177 ff.
Ehevollzug aus Lust: Begriff bes. 197, — sündhaft usw. s. Lustmotiv.
— bloß aus Lust: Begriff 187 f., 192, 193, 194, 196 f., 204, — sündhaft 185 ff., 189, 191, 193, 209, — schwer sündhaft 209
Ehevollzug während der Schwangerschaft bei den Essenern 27, Pythagoreern 30, Klemens Alex. 38, Laktanz 46, Ambrosiaster 50, Ambrosius 51 f., Ap. Konst. 52, Augustin 59, den Vätern 73, i. Früh-M. A. 83 ff., bei Durandus 135, in der Frühscholastik 146 f., Hochscholastik 147 ff., Neuzeit 212 f., — hat zu unterbleiben 35, 38 f., 41, 50, 51 f., 56 f., 59, 73, 83 ff., 216 f., — verwerflich 73, — schwer sündhaft 146 f., 150, 212 A. 1, — läßlich sündhaft 146 f., 149 ff., — erlaubt 46 f., 73, — ohne Sünde 212 f.
Ehevollzug nach der Geburt, bei Ambrosiaster 50, Primasius 67,

Jonas v. Orleans 82 A. 3, im Frühmittelalter 85 f., in der Scholastik 155 f., Neuzeit 214 ff., — schwer sündhaft 156, 215 f., — läßlich sündhaft 214 ff., — ohne Sünde 214, — Enthaltung geziemend 155, 214 f.
Ehevollzug während der Stillzeit 67, bei den Vätern 74, im Frühmittelalter 85 f., — muß unterbleiben 85 f., — unschädlich 215, — erlaubt 215 f.
Ehevollzug während der Menses 59, bei den Vätern 74 f., Jonas v. Orleans 82 A. 3, im Frühmittelalter 86, in der Scholastik 151 ff., Neuzeit 217 ff., — folgenschwer 75 f., 153, — ungefährlich 219, — schwer sündhaft 152 f., 155, — läßlich sündhaft 153 f., 155, 218, — ungeziemend 74, — lästig für die Frau 219, — ohne Sünde 218
Ehevollzug zu hl. Zeiten, bei Ambrosiaster 50, den Vätern 76 f., im Alten Bund 76, bei den Heiden 76, alten Christen 76, im Frühmittelalter 86 f., bei Hugo v. S. Viktor 90, in der Scholastik 156 ff., Neuzeit 219 ff., — ungesunde Tendenzen 160 A. 46, — schwer sündhaft 157 f., — läßlich sündhaft 158 f., — ohne Sünde 219 f.
Ehevollzug mit Aussätzigen 154 f., 161, — bei Unfruchtbarkeit 67, 135, 161, 172, 173, — im Alter 39 A. 26, 51, 59 f., 161, 172, 173, — aus gesundheitlichen Gründen 161
Ehezweck bei Paulus 17, 21, Philo 25 f., den Essenern 27, Musonius 28, Okellos 29 f., Pythagoreern 29, Justin 34, Athenagoras 34 f., Klemens Alex. 35 ff., Origenes 40 ff., Tertullian 44, Laktanz 46, Chrysostomus 47 f., Ambrosiaster 50, Ambrosius 51, Hieronymus 54 f., Augustin 58, Primasius 66, Anselm v. Laon 89, Abälard 90, Gratian 108, Petr. Lomb. 108 f., Durandus 135, n. d. Scholastik 149 f., Estius 173
Elbel 193 A. 33
Enthaltsamkeit in der Ehe nach Paulus 15, 20., bei den Essenern 27, Pythagoreern 30, Klemens Alex. 36, — ihre günstige Wirkung nach Wilhelm v. Auvergne 148 f.
Essener 26 f., ihr sittliches Ideal 27, Verzicht auf die Ehe 27
Essenismus 27
Estius 172, 177

Farrugia 209
Franciscus de Silvestris 201
Franz Mayron 140 A. 85
Frins 205, 208
Fuente Didacus de la 186 ff.
Fulgentius v. Ruspe 67 f., 122

Gandulph 94 f., 157
Gebet und Ehevollzug 77
Geiler v. Kaisersberg 140 A. 84
Geschlechtsleben in der heidnischen Antike 9, 25, bei den Juden 10, Korinthern 13, alten Christen 33 ff.
Geschlechtslust, ihre Wirkung auf den Geist 62, 72, 97, 116, 190, — nicht gleichartig mit anderer Lust 116, 125, 133, 171, 174, 190, — wie andere Lust zu beurteilen 184, 202, 206, 209, — ist voluptas immoderata 190, 194, — Zusammenhang mit der Erbsünde 62 f., 68, 92, 100, 125, — bei Ehevollzug stets Sünde 71, 91, 95 ff., — nicht immer Sünde 93 f., 120 ff., — Wohlgefallen an ihr 68 f., 98, bes. 120 ff., 173 f., s. auch Lust
Geschlechtstrieb währ. d. Schwangerschaft 150

Gnostiker 19, 35, 56, 115, 161
Gousset 196
Gratian 108, 110
Gregor d. Gr. 67, 81, 85
Gury 196
Güter der Ehe nach Augustin 58, — ihre Notwendigkeit 118 f., — versittlichen den Ehevollzug 63, 109, 116, 118, 124, 130 f., — vervollkommnen ihn 119, — entschuldigen ihn 92, 109, 118, 130 f.

Handeln, sittl. Gutes, Erfordernisse dazu 183 f., 192, 195, 198 ff., 208
— virtuelle Hinordnung desselben auf guten Zweck 200 f., 203 f.
Handeln aus Lust, Umkehrung der natürlichen Ordnung 141, 168 f., 176, 182 ff., 193, 194, 201, 206 f., 208 A. 77, — sündhaft 141, 182, 184, 190, 194, 201, — nicht sündhaft 144, 168, 185, 190, 194, 197, 206, — verdienstlich 171, — verschieden vom Handeln bloß aus Lust 187, 191, 196, 209
Handeln bloß aus Lust, Begriff 193 f., 198, 203 f., 207 f., — sündhaft 194, 197, 203, 207 f., — schwer sündhaft 194 f., 207
Handeln mit Lust 204, 206
Hauskommunion 77
Heinrich v. Susa 126
Henriquez 182 A. 5; 213, 214, 219
Herolt 136, 139, 142
Hervæus Burgidolensis 107
Hieronymus 52 ff., 57, 75, 77, 81, 110, 221 und öfter
Holzmann 193 A. 33
Hrabanus Maurus 82
Hugo v. St. Cher 122 f., 129, 138, 157
Hugo v. St. Viktor 89 f.
Huguccio 95 ff., 106 f., 111, 146, 152 f., 159
Hurtado Gaspar 177, 182 f., 213, 214, 223

Jakob 24
Jakob v. Vitry 113, 161
Jesus 11 f., 93 — und leibliche Lust, 93 — nicht im ehelichen Umgang erzeugt 97
indulgentia, Bedeutung 109, 128, 178, 180
Innozenz III. 99 f.
intentio prolis 127 A. 32
Johannes de Bassolis 119 A. 13
Johannes Capreolus 119 A. 13
Johannes v. Freiburg 126, 139
Jonas v. Orleans 81 f.
Joseph, ägyptischer 25
Josephus Flavius 26
Jovinian 52 A. 81; 54
Isidor v. Sevilla 81
Jungfräulichkeit 49, 50, 52, 54

Kassiodor 66
Katharer 98, 115
Kirchenbesuch und Ehevollzug 71, 72, 77, 78
Klemens v. Alexandrien 30, 35 ff., 42, 50, 74
Klug 216 f.
Kommunion und Ehevollzug 70, 77, 87, 221 ff., — läßliche Sünde 221, — ohne Sünde 222 ff., — Enthaltung geziemend 222, 224
Konkupiszenz 62 f., 97, 100, 109, 122
Kontroverse zwischen Ballerini u. Vindiciæ Alphonsianæ 198 ff.
Kreßlinger 194

Lacroix 179, 193, 314, 223
Laktanz 45 f., 73
Laymann 177, 185
Ledesma Petrus 177, 219
Lehmkuhl 204, 223
Leo I. 69 f.
Lex Julia 9
Lia 24
Liertz 211
Linsenmann 210
Lot 41, 67 A. 5

Lust, ihr sittlicher Charakter 124, 144, 172, 173, 197, 205 f., — kann guter Zweck sein 201 f., 205, — des Menschen würdig 205, — Würze der Handlungen 184, — gottgewolltes Lockmittel 205, — natürlicher Zweck der Handlung 194
Lustmotiv beim Ehevollzug, bei Tobias 23 f., Seneca 29, in jüdisch. Kreisen 24 f., bei Musonius 28, den Pythagoreern 29, Okellos 29, Klemens Alex. 36 f., Laktanz 46, Ap. Konst. 52, Hieronymus 54 f., Augustin 60 ff., Gregor I. 67, 70 ff., Fulgentius 68, Synode von Paris (829) 82, Anselm v. Laon 89, Hugo v. S. Viktor 90, Robert Pullus 91, Petrus Lombardus 94, in der Scholastik 107 ff., bes. 110 ff., im späteren Mittelalter 137 ff., in der Neuzeit 167 ff., 172, 174, 176, 181 ff., — schwer sündhaft 110 ff., 137 ff., 142, 159 f., 188, — nicht schwer sündhaft 113. 138, — läßlich sündhaft bes. 140 ff., 170, 176, 182, 186, 187 f., 193, 194 f., — nicht sündhaft 144 f., 167 ff., 182 ff., 185, 188 f., 192, 195, 197 f., 204, 210, — als primäres Motiv 210 f., — siehe auch Handeln aus Lust.
Luther 165 A. 1

Marc 204
Marcus v. Weida 137, 139, 162
Martin 196
Mäßigkeit bei Ehevollzug 13, 18, 21, 23 f., 49, 142 f.
Mastrius 179, 193, 223
Mausbach 209, 211
Mayor John 165 ff., 172, 181, 186 A. 14
Mazzotta 179, 193, 223
Menses bei den Juden 21, 22
Merkelbach 209
Minucius Felix 34
Moses 37, 76
Motive des Ehevollzugs 114 A. 79, 123
motus primi d. Konkupiszenz 98, 122 f.
Musonius 9, 28, 29, 37

Neupythagoreer 29 f.
Nikolaus I. 85
Nikolaus de Plowe 136
Noldin 208

Okellos 29
Orden der Ehe 161
Origenes 40 ff., 50, 75, 76

Pammachius 52 A. 81; 77
Paulus 13 ff. und öfter
Paulus magister 127 A. 33
Pelagius 66
Perennis 34
Perez 177, 184, 213, 214, 223
Petrus de Aquila 119 A. 12
Petrus Aureoli 118
Petrus Cantor 107 A. 52, 160 A. 46
Petrus Lombardus 94 ff., 108 f.
Petrus Manducator 101
Petrus de Palude 118, 126, 135 f. 141, 151, 154
Petrus v. Poitiers 112 f.
Petrus v. Tarentaise 115, 126, 131, 139
Petrus Tataretus 117 A. 5
Philo 25 f., 37, — seine ethische Grundauffassung 26
Philosophen, alte, ihr sittliches Leben 10, 26, — empfehlen Entsagung 10, 26, — verurteilen laxe Moral 9 f.
Plutarch 34 A. 5
Ponce 177, 182, 220
Praxis, theol. 82 ff., 114, 136, 137 A. 64
Predigten, Passauer 139
Primasius 66, 74
Prümmer 208 f.
Pythagoreer 29 f.

Quæstiones Erlang. 102, 107, 113, 157
Quesnell 199

Rachel 24
Raimund v. Pennaforte 128, 133
Rainer v. Pisa 136, 139
Regino v. Prüm 84
Reiffenstuel 179, 194, 213
Reuter 193
Reutlinger 193 A. 33
Richard v. Mediavilla 126, 131, 144, 158
Richard v. S. Viktor 112
Robert v. Courson 107 A. 52; 114 A. 79; 160 A. 46
Robert Pullus 90 ff.
Robert v. Sorbon 129
Roland Bandinelli 158
Ruben 24
Rufin 98, 110, 146, 158

Sakramentenlehre d. Clm. 22233: 129, 132 A. 55
Salmantizenser 179, 191 f., 213, 223
Sanchez Johann 183 f., 186 A. 14
Sanchez Thomas 174 ff., 181, 212, 214, 217 f., 219, 221, 222
Sara 23
Seneca 9, 28
Sentenzen d. Lombarden 110
Simon v. Bisiniano 101
Sinnich 174 A. 25; 177
Sodomiter 25
Solinus 75 A. 13
Soto Dominikus 170 f., 214, 219
Sporer 179
Steinbach 140 A. 85
Stephan v. Tournai 98
Stoiker, ihre Eheethik 28 f., — ihr sittliches Ideal 29, 37 f., — ihr Einfluß auf Klemens Alex. 37 f., Origenes 41, Hieronymus 56, die Väter 57
Summa Angelica 137 A. 65; 155
Summa Astesana 131, 145
Summa Johannis Deutsch 142 A. 94
Summa sententiarum 92
Summa Sylvestrina 137, 155
Summa Tabiena 137
Sylvius 173, 177
Synode v. Karthago (398) 78
Synode v. Laodicea 78
Synode v. Namur 186 A. 13
Synode v. Paris (829) 82

Tatian 39, 52 A. 81
Tertullian 42 ff., 53
Theologia Mechliniensis 181
Thomas v. Aquin 124, 130, 131, 134, 139, 179, 199
Thomas v. Straßburg 139, 143
Tiere, ihr geschlechtliches Verhalten 41, 46 f., 51 f., 56, 73, 150
Tischleder 22
Tobias 23

Unmäßigkeit im Geschlechtsgenuß 142 f., 182, 184
Unreinheit, kultische bei den Juden 22
Unzucht, Laster der Heiden 10, 18, — ihre Bekämpfung durch alte Philosophen 9 f., Philo 25, Musonius 28, Paulus 13

Vera-Cruz 183
Vermeersch 208
Vielweiberei 148
Vindiciæ Alphons. 198 f.
Viva 189 ff., 206

Waibel 196
Walter v. Mortagne 92 ff.
Waschungen, kultische im Alten Bunde 71, 78, in Rom 71, 78
Wilhelm v. Auvergne 148
Wilhelm v. Auxerre 120 f., 129, 138
Wilhelm v. Ockham 169
Wilhelm Peraldus 129 A. 41 u. 42
Wilhelm v. Rennes 129 A. 41; 154
Wissenschaft, theol., ihre Entwicklung 81, 88
Wohlgefallen an der Geschlechtslust s. Geschlechtslust.

265.522 d
L 644
89001

Lindner, D.

Der usus matrimonii

265.522 d
L 644

89001